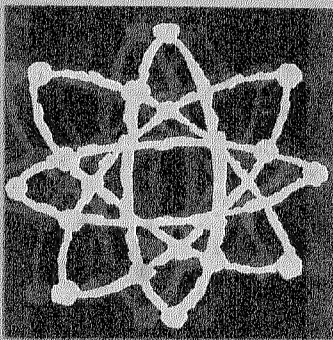


تأليف: إميل بيوترو
ترجمة: د. أحمد فؤاد الأهواني



الحسنة والدين

في الفلسفة المعاصرة

لَعَالَمُ الدِّينِ فِي الْفَلَسِيفَةِ الْمَعَاصِرَةِ

تأليف : إميل بوترو
ترجمة : الدكتور أحمد فؤاد الأهواني



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٣

مقدمة

الدين روح الأمة ، وسبب من أسباب وحدتها ، وعلة في اتخاذها وجهة تشكيلها وتطبع سلوك أفرادها على هيئة خاصة بحسب الدين الذى يعتنقه هؤلاء الأفراد . ولست تجد أمة تخلو من دين ، حتى البدائيين الذين كانوا يعبدون الحجر والشجر والشمس والقمر . لأن الدين عبادة تقتضى عابدا ومعبودا ، وتستلزم أن يكون المعبود مقدسا . وقد مرت البشرية فى أدوار كثيرة فى تدينها حتى بلغت الأديان السماوية التوحيدية . كان الناس يعبدون مظاهر الطبيعة ، وكل ما يجلب لهم الخير أو ينزل بهم الضر ، فآلهوا البقر كما آلهوا البرق والرعد . ثم انتهى الأمر بالبشر الى تأليه كل قوة طبيعية ، ومن هنا نشأ تعدد الآلهة .

ثم أضفى الناس من خيالهم على هذه القوى التى آلهوها الخرافات ، وحكوا عنها الأساطير ، فكانت أقدم الديانات عند قدماء المصريين وعند اليونانيين خرافية - أو ميثولوجية - ولكن تقدم البشرية فى البحث والتأمل والتفكير أفضى الى أمرين : الأول الخروج من التعدد الى التوحيد ، كما حدث فى عصر أخناتون ، والثانى تجريد الآلهة من مظهرها المادى المتشخص فى الميثولوجيا ، واعتبار الاله الواحد هو القوة العليا والكمال المطلق ، ليس كمنله شئ .

والديانات السماوية الكبرى تشترك فى اعتقادات تعمها ، هى الاعتراف بوجود الله ، وأنه خلق العالم بعد أن لم يكن ، وأنه بعث الأنبياء والرسل لهداية البشر ، وأن الناس سيبعثون فى اليوم الآخر ، يوم الحساب .

والايمان بوجود الله على رأس هذه المعتقدات التي لا ينفك الانسان يبحث فيها بحكم أنه كائن مفكر ، دائم التساؤل عن علة الأشياء وأصلها .

فهو يفكر في شئون الدنيا ، ويبحث عن أسرار البيئة التي يعيش فيها ، ويحاول استغلالها ، والتغلب على المصاعب التي تصادفه . فزرع الأرض ، وشق القنوات والترع ، وأقام الجسور والخزانات ، واستخرج المعادن من باطن الأرض ، وعلى الجملة سخر الطبيعة لخدمته بنية حياة أفضل . واتبع في هذا السبيل التجربة ، وسار في الطريق المسمى بالعلم . وقد تقدم العالم خطوات واسعة الى الأمام ، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر الى أن اهتدى الانسان الى معرفة سر المادة وتركيبها، وانتقل من عصر البخار، الى عصر الكهرباء، الى عصر الذرة .

وازاء هذا التقدم العظيم للعلم ، وما يعتمد عليه من منهج يقوم على المشاهدة والتجربة والاحصاء ، أصبح من حق الانسان أن يتساءل لم لا تطبق المناهج العلمية على الدين ، وبخاصة بعد تطبيقها على ظواهر انسانية أخرى مثل النفس الفردية والنفس الاجتماعية ، ونشأ عن ذلك علمان جديدان هما علم النفس وعلم الاجتماع .

فهل حقاً يمكن أن يخضع الدين للمناهج العلمية .

وإذا طبقنا المناهج العلمية على الدين هل يزيد ايماننا بالدين أو تنزعز قواعده وتهدم أسسه التي يقوم عليها ، باعتبار أن أساس الدين هو الوحي ، أو هذه الصلة بين الله والانسان .

أما في القرن التاسع عشر ، فقد سار العلم في طريق معاد للدين ، وانتشرت في أوروبا موجة شديدة من الالحاد باسم العلم . ذلك أن العلم كان ينادى بالاحتمية التي تعني أنه اذا توافرت الشروط والأسباب تحتم وقوع النتائج . وبناء على ذلك يكتفى العالم بنفسه ، ولا حاجة به الى علة أخرى خلاف وجود المادة وحركتها وتطورها وسيرها في طريقها المحتوم .

ولكن العلم منذ صدر القرن العشرين بدأ يرى أن الحتمية غير ضرورية ، وأن القانون الذي يحكم العالم هو قانون الاحتمالات ، وبذلك انفسح المجال للقول بقوة عليا تدير العالم خارج نفسه .

ولذلك نرى فى الوقت الحاضر موجة من التدين تعم أرجاء العالم ، باسم العلم ذاته . وقد ترجم فى مصر الى اللغة العربية كثير من الكتب الحديثة التى تبحث على الايمان عن طريق العلم ، مثل كتاب « العلم يدعو الى الايمان » وكتاب « الله يتجلى فى عصر العلم » ، وغير ذلك . وراجت هذه الكتب رواجاً عظيماً ، وطبعت أكثر من مرة ، مما يدل على تعطش قراء العربية الى مثل هذا النوع من الدراسات . ولا غرابة فى ذلك ، فنحن نعيش فى عصر العلم الذى تغلغل فى جميع شئون الحياة ، وأصبح تفكيرنا فى الأغلب الأعم تفكيراً علمياً ، ومن العسير أن يجرد المرء نفسه من هذا الضرب .

والكتاب الذى نقدمه يعالج الموضوع من زاوية أخرى ، هى تلك الزاوية التى تجيب عن الأسئلة التى أثارها من قبل . وصاحب الكتاب فيلسوف فرنسى عاش معظم حياته فى أواخر القرن التاسع عشر ، وتوفى بعد الحرب العالمية الأولى . وهو يرد الدين الى عناصره ، كما يحلل العلم ويبين أصوله التى يعتمد عليها ، ويحاول أن يبين الصلة بين دائرة الدين ودائرة العلم ، وهل يمكن أن ينتهيا الى وفاق أو الى خصام . والاستاذ بوترو على الرغم من أنه كان معاصراً لموجة الحساد ، الا أنه يدافع عن الدين ، وكأنه كان يبشر بما انتهى اليه العلم من تقارب شديد من الدين فى الوقت الحاضر .

حقاً انه ينظر الى الدين السائد فى أوروبا وأمريكا ، ويعرض مذاهب الفلاسفة الذين بحثوا فى أمر الدين مثل هربرت سبنسر ووليم جيمس ، ولذلك تعد نظراته قاصرة على المسيحية ، فلم يتعرض بتاتاً للإسلام ، ولا للبوذية مع أنهما من أوسع الديانات انتشاراً . ولكن للمؤلف عذره ، فهو يجهل الاسلام ، ولم يكن يستطيع أن يتحدث عنه .

ثم انه لم يظهر من علماء الشرق وفلاسفتهم من خاض فى أمر الصلة بين الدين الاسلامى والعلم الحديث ، ولا حدثت فى الشرق الاسلامى محاولات لتطبيق المناهج العلمية على الحياة الدينية ، كما حدث فى الغرب .

ولا نزاع أن النهضة العلمية الحديثة فى الشرق العربى حين تستكمل أسبابها ، وتقوى دعائمها ، ويفرغ الشرق من نقل علوم الغرب الى العربية لتصبح جزءاً من حضارتهم كما كان الحال فى القرن الرابع الهجرى ، سينتهى بها الأمر الى البحث فى الدين طبقاً لمناهج العلم ، أو على أقل

تقدير. بحث ما بين العلم والدين من صلة ، وبين ان افتراقهما أو اتفاقهما ، وإذا نحن رجعنا الى تاريخ الماضي رأينا أن نقل الفلسفة اليونانية هذا النقل الذي بدأ في صدر الدولة العباسية واستمر زهاء قرن من الزمان ، أفضى الى صراع شديد بين الدين والفلسفة ، فتعايشنا حيناً ، وتنازعا حيناً آخر ، الى أن انتهى الأمر بانتصار الدين على الفلسفة وتكفير المشتغلين بها ، يدل على ذلك ما اثاره الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» وكفر ابن سينا لأموه منها القول بقديم العالم ، وانكار علم الله بالجزئيات ، وعدم حشر الأجساد . وألف ابن رشد فيلسوف قرطبة كتابه «تهافت التهافت» يدفع عن الفلاسفة تهمة الالحاد .

كان النزاع قائماً منذ الف عام بين الدين والفلسفة لأن العلم لم يكن قد استقل عن شجرتها ، اذ كانت الفلسفة تشمل جميع العلوم . ولكن بعد استقلال العلوم منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ، وبعد أن قصت أجنحة الفلسفة فلم يكده يبقى لها ميدان خاص بها ، وتربعت العلوم على عرشها ، فلا غرابة أن يدخل الدين في صراع مع العلم ، كما دخل من قبل في صراع مع الفلسفة .

وكما واجه العرب بشجاعة أصول الفلسفة ومذاهبها لكي يتسنى لهم الدفاع عن الدين وعقائده وتثبيت دعائمه ، مما نجده في كتب المقالات كالملل والنحل للشهرستاني أو ابن حزم وغيرهما ، ومما نجده في كتب حجة الاسلام الغزالي وبخاصة تهافت الفلاسفة ، ينبغي على العرب في الوقت الحاضر أن يواجهوا أصول العلم ومناهجه ونتائجه بشجاعة واستنارة .

وقد حدثت محاولات من هذا القبيل في خلال هذا القرن . فهذا طنطاوى جوهرى مثلاً يفسر القرآن تفسيراً علمياً ، كما فسر الفخر الرازى تفسيراً فلسفياً . وقد استفاد الاستاذ الامام محمد عبده من علم الاجتماع ، وتأثر خاصة بالفيلسوف سبنسر في نظريته الى الدين ، وطبقها على الاسلام ، ووجد أنها مستقيمة مع مبادئه .

غير أن جميع المحاولات التي حدثت حتى الآن لا تعدو أن تكون نظرات جزئية غير شاملة . ونحن نخشى أن تقدم شبابنا في اصطناع العلوم الحديثة ، دون أن يوازيه تقدم مماثل في المباحث الدينية من الناحية العلمية ، قد يفضى الى الشك في المعتقدات الدينية الأساسية .

وليس فى البحث عيب ولا خطر . بل المعيب حقا عدم البحث ، والخطر على الدين هو عدم النظر . وقد امرنا الله فى كتابه بالنظر والتأمل والتفكر والاعتبار ، وحث فى أكثر من آية على تأمل الكائنات الطبيعية ومعرفة أسرارها حتى نهتدى من النظر الى المخلوقات الى معرفة الخالق .

مقدمة

الدين والعلم من اليونان القديمة الى العصر الحاضر

الفصل الاول : الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

الفصل الثانى : العصر الوسيط : المسيحية ، المدرسيون ، المنصوفة

الفصل الثالث : العلم والدين منذ عصر النهضة : النهضة ، العصر الحديث : المذهب العقلى ، الرومانسية ، انفصال العلم عن الدين بسد منيع .

قبل أن نشرع فى بحث العلاقات بين العلم والدين كما تتجلى فى المجتمع الحاضر ، يجدر بنا أن نلقى نظرة سريعة على تاريخ هذه العلاقات فى الحضارات التى تعد حضارتنا وارثه لها .

الفصل الأول

الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان فى صراع مع العلم بالمعنى الذى نقصده من العلم اليوم ، أى مجموعة المعارف الوضعية التى حصلها الانسان ، بل كان فى نزاع مع الفلسفة وهى التأويل العقلى للعالم والحياة، او لمعتقدات الناس الموروثة .

ولقد نشأت الفلسفة فى بعض وجوها من الدين نفسه .

ولم تقم على خدمة الدين في اليونان هيئة « منظمة » من رجال الكهنوت . مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر في ثوب من العقائد الثابتة الواجبة ، ولم يفرض الاطقوسا أى أفعالا ظاهرة تشغل جزءا من حياة المواطن . وكان الدين الى جانب ذلك حافلا بالأساطير والخرافات التي تثير الخيال ، وتهذب العقل ، وتدعو الى التأمل . ولكن ما مصدر هذه الخرافات ؟

يعتقد بعض الباحثين أنها من غير شك وحى أسدل عليه سستار النسيان . غير أنها كانت مختلطة ، متقلبة ، متباينة ، وفي أغلب الأحيان متناقضة ، صيبانية ، منكورة ، وغير معقولة ، بحيث لم يكن بد من أن يرى فيها صنعة الانسان الى جانب الوحي الالهي . ومن العبث أن ترد نشأة العقائد الأولية والطارئة الى الخرافات . هذا الى أن اليوناني لما كان في جوهره فنانا ، فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الإلهة ، بل انه ليزدري المعنى الخاص لهذه الأقاصيص التي يرويها . ومن جهة أخرى فهذه الإلهة التي علمت " فيما يروى - الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة ، كانت هي نفسها فانية محدودة ، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الانسان . وعندئذ أخذت الفلسفة تنمو في جو من الحرية في قلب الميثولوجيا الشعبية نفسها ، ولمصلحة هذه الميثولوجيا .

بدات الفلسفة بطبيعة الحال بانكار حاضنتها ومحاربتها . وفي ذلك يقول زينوفان : « البشر هم الذين خلقوا الآلهة لأنهم يلتمسون فيها صورتهم الحقنة وعواطفهم ولغتهم . ولو عرف البقر التصوير لخلق على آلهته هيئة البقر . ولقد نسب هوميروس وهزيود الى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم في البشر » . ويصرح انكساجوراس بأن النجوم ليست آلهة ، ولكنها اجرام ملتهبة من طبيعة الحجارة الأرضية ذاتها . ويسخر بعض السوفسطائيين من الآلهة نفسها ، وفي ذلك بقول بروتاجوراس : « ليس لى أن أبحث عن الآلهة أموجودة هي أم غير موجودة ، بمعنى عن ذلك أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقصر العمر » .

وهكذا نمت الفلسفة ساخرة ، متعالية ، أو غير حافلة بالمعتقدات اندينية ، واستقلت في الأخلاق ، وتحررت حتى في السياسة . وإذا كان بعض الفلاسفة قد أودى من أجل ذلك فلم يكن ذلك إلا لتفاصيل يلوح أنها كانت تعارض الدين الشعبي .

ولم يكن نمو الفلسفة شيئاً آخر غير نمو الذكاء والعقل فى الإنسان ، وشغف المفكرون أعظم الشغف بهذا العقل حتى تطلّعو الى اتخاذه مبدأ الانسان ومبدأ الكون .

وأصبحت مهمة العقل منذ ذلك الوقت أن يثبت لنفسه حقيقة وقوته بازاء الضرورة العمياء ، والتغير العام ، والصدفة العشواء مما كان يبدو أنه القانون الوحيد للعالم .

واستمد العقل الالهام فى هذا الصنيع من النظر الى الفن ، الذى نشهد فيه صراع فكر الفنان مع مادة غير متجانسة ، ولكن بدونها لا يمكن أن يتحقق فكره . هذه المادة لها صورتها ، وقوانينها ، واستعداداتها الخاصة بها ، وهى لا تبالى بالفكرة التى نريد أن ندفعها للتعبير عنها ، بل تتمرد عليها . ومع ذلك فإن الفنان يسيطر على المادة ، حتى لقد يذلها ويجعلها تبدو طيعة مشرقة فى صورتها المستفادة . ولقد يخيل لنا الآن أن الرخام كان يصبو الى اتخاذه هيئة « بالاس » أو « أبوللون » ، وأن الفنان لم يفعل أكثر من افساح الطريق حراً أمام قوى تلك المادة .

اليس العقل بازاء الضرورة فى موقف شبيه بذلك ؟ لا يرى أفلاطون ولا أرسطو أن الضرورة ، أى المادة الخام ، منافرة فى أساسها للعقل والقياس . اذ كلما كشفنا عن طبيعة المادة وطبيعة العقل تبين لنا أنهما يتقاربان ، ويدعو أحدهما الآخر ، ويتحدان . وقد برهن أرسطو على أن المادة مهما تبلغ فى ظاهرها من عدم التعيين فإنها لا تعزى عن صورة ، وأن المادة فى جوهرها ليست الا الصورة بالقوة . فالعقل أذن موجود ، وهو مع وجوده فعال ، اذ بدونه لا موجود يوجد على الهيئة التى هو عليها بل يرتد الى العماء . اننا نئن من قسوة القدر ، ومن مصائب الحياة ومظالمها ، وهذا حق . ولكن الفوضى ليست جانباً واحداً من جوانب الأشياء ، وكل من ينظر فيها بعين العقل يرى فيها العقل .

لقد بذل فلاسفة اليونان جهودهم فى رفع شأن العقل وتقوية دعائمهم ، واستخلصوا بذلك دوره الذى يلعبه فى الطبيعة . وكلما سموا به ظهر وكأنه جدير حقاً بهذه الصفة الالهية التى خلعها عليه دين العامة اتفاقاً ، وذلك بالقياس الى الموجودات التى تشارك فى المادة والعدم . وقد كان أرسطو يقول : ان الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل ولكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته ، وحين اثبت وجود الفكر فى ذاته ، ذلك العقل الكامل

سماه الاله . فاذا كان العقل فد ولى ظهر الديانة المتوارثة فذلك لكى
يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها دينا اقوم واصح .

ومع ذلك ليس الاله الذى هو العقل تجريدا او استدلالا ، انه
رئيس الطبيعة ، انه الملك الذى يحكم جميع الأشياء ، وهو جدير حقا
باسم « زيوس » . وفى ذلك يقول كلياتس الحكيم الرواقى مخاطباً
زيوس : « كل هذا الكون الذى يدور فى السماء يتحرك بنفسه حيثما
تحركه . وان يدك التى نقبض بها على الصواعق تخضع كل شئ - كبيرا
كان أو صغيراً - للعقل العام ، ولا يتم شئ فى أى مكان بدونك ، اللهم
الا ما يفعله الأشرار فى طيشهم وانت الذى نجعل العدد الفرد زوجا ،
وتدخل الانثلاف على الأشياء المتنافرة ، ونحيل بنظرة منك البغض مودة .
ايها الاله الذى تأمر الرعد من وراء السحاب أنفذ البشر من جهلهم
المهلك ، وارفع الحجب التى تغشى نفوسهم . ايها الرب هبى لهم قسطا
من الفهم الذى تحكم به كل شئ بالعدل ، لنكرمك كما كرمتنا ، ولنمجّد
آباتك آناء الليل وأطراف النهار بما فى طوق البشر الفانين ، لأن أعظم
النعم أن يسبح البشر والآلهة تسبيحا أزليا بفضل القانون الكلى » .

هذا هو الدين الفلسفى . أفيكون خصما لا يمكن أن يتفق مع
الدين الشعبى ؟ أنرى كل شئ فى نظره ليس الا وهما وفوضى وعماء
مما يجده فى تلك الخرافات التى احتواها سجل الزمان واحتفظت بها
الأيام " حقا ، لقد اله الشعب النجوم ، ولكن اليسب النجوم بما لها
من حركات كاملة الانظام مظاهر مباشرة للقانون ، أى العقل أو الاله ؟
ان الشعب ليعبد « جوبيتر » باعتبار أنه رب الآلهة والبشر . أفلا تتضمن
هذه العقيدة الشعور بالعلاقة التى تربط جميع أجزاء الكون فنجعل منه
جسما واحدا يخضع لنفس مشتركة ؟ ان الدين يأمر باحترام القوانين ،
والوفاء للواجب ، والرحمة بالأموات ، وهو بشد ضعف الانسان بما
يقدمه من عون الآلهة . أليس الدين فى هذا الصنيع مؤولا للعقل ومعينا
له ؟ ليس العقل ، وهو الاله الحق ، بعيدا عن متناول يد الانسان ،
ولكنه يشارك فيه ، وعندئذ يتسنى للأدبان أن تصبح انسانية وجدبرة
بالاحترام على حد سواء . والفلسفة هى التى تختص بكشف العلاقة
الباطنة بين العقائد الموروثة والعقل الكلى ، وعليها أن تحتفظ من هذه
العقائد بكل ما تفيض به نفوس الفلاسفة .

وهكذا وفقت الفلسفة شيئا فشئاً بين نفسها وبين الدين . ولقف

سلم افلاطون وأرسطو بالاعتقادات الموروثة في ألوهية السماء والأجرام السماوية ، والتمسا بوجه عام في الخرافات اثرا أو بداية للفكر الفلسفى .

حتى اذا جاء الروافيون واصبح العقل بمعنى من معانى وحده الوجود اسمى جزء من النفس ، ومبدا جميع الأشياء وغايتها ، فلا جرم أن يكون موجودا بالضرورة بشكل ما فى معتقدات الناس التلقائية العامة ، وفى كل ما يعلمهم أن يبعد بينهم وبين أفكارهم وعواطفهم الشخصيه . ولا شك أن الخرافات والأساطير والاحنقالات الدينية باعتبار أنها نزل الآلهة الى مسنوى الانسان أو دونه لا تستحق الا الازدراء . على أن فى أعماق هذه الأقاصيص بعض الحقائق لمن يستطيع أن يدركها ، وأن سسخلص المجازات الرمزية من معانيها الحرفية . فزيوس صورة الآله الذى يربط جميع الأنساب بوحدته ، وحضوره فى كل شيء . أما الآلهة الثانوية فهى رموز القوى الالهية كما تتجلى فى تعدد العناصر واختلافها ، وفيما تنسج الأرض ، وفى عظماء الرجال وذوى الفضل على الانسانيه ، وزيوس هو هو بعينه يصبح تارة هرمس ، وتارة ديبونيسوس ، وتارة هرقل ، بحسب الوجه الذى ننظر منه الى ذاته . فهرقل فوه ، وهرمس حكمته الالهية . وعبادة هرقل تدل على تقدير الجهود والعزم والحزم وازدراء النوانى والجري وراء الشهوات . ومضى الرواقيون فى هذا الطريق الى آخر الشوط حتى فاق خيالهم فى التأويلات الرمزية كل حد . ذلك أنهم أخذوا على عاتقهم انقاذ ما يمكن انقاذه من معتقدات الجمهور وأفعالهم ، مفدرين أنه اذا وجب أن يؤثر العقل لا فى الخاصة وحدهم بل فى جميع الناس ، فمن الجدير أن يتخذ العقل صورا مختلفة تناظر تبابن الأفهام .

ثم كانت الأفلاطونية الحديثة آخر مظهر كبير للفكر الفلسفى اليونانى ، فنظرت الى جوهر العقل ، وخيل اليها أنها تستطيع التعالى بمذهبها فى الواحد اللامتناهى فوق العقل نفسه . غير أنها كلما سمت بالألوهية عن الأشياء ، وعن الحياة ، وعن الفكر نفسه ، رأت من الضرورى أن تضع سلما من الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا . وهذه المتوسطات هى ميدان الديانة الشعبية ، وآلهتها القريبة من ضعفنا تمد أيديها اليها لترفعنا الى الآله الأعلى . وهكذا بسوغ أفلوطين ، وبوجه خاص تلميذه فرغوريوس ، من وجهة نظر العقل جميع مبادئ الدين : من خرافات ، وتقاليده ، وعبادة

الصور ، وصلوات ، وقرابين ، وسحر . فهذه الأشياء كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمفعول ، وهى حسنة ، تشارك فى الحقيقة بما نلعبه من دور ضرورى يوجه الانسان نحو الجوهر اللامادى الذى ليس كمثله شئ .

الفصل الثانى

العصر الوسيط

كان ذلك موقف الفلسفة اليونانية من الدين . ثم خلفها الفكر المسيحى فحطم اطار المعرفة والعمل الطبيعيين ، وهو الاطار الذى اندرجت فيه تلك الفلسفة . وتشبعت المسيحية بمحبة وقدرة لا نهاية لهما دفعتا اياها الى الوقوف موقف الحذر والشك من عبقرية اليونان البصرة ، فلم نقف الفكرة الدينية عند حد العلة الاولى ، والمثل الكامل وحياة العالم ووحدته ، بل فرضت نفسها أولا أنها اسمى من الأشياء وخارجها ، بحكم ما تنطوى عليه من امتياز وسلطان مطلق . فالله موجود لانه القدرة ، عظيم غنى بنفسه لانه الموجود . ومنذ ذلك الوقت لم يرتفع العقل بطريق الاستقراء عن آثار الكمالات التى قد نتلمسها فى هذا العالم الى علة تكاد تكون اكمل من هذه الكمالات . فالة المسيحية يتجلى بذاته بصرف النظر عن سائر موجودات هذا العالم ، لأنها ليست سوى نماذج لقدرته خلقها من العدم بمحض مشيئته . وهكذا سوف يمضى الدين فى الانتشار بكل حربة ، مسددا نظره الى الله وحده . وسيبقى هذا الدين ثابتا ما أمكن الى ذلك سبيلا ، على حين أن الدين القائم على تأمل الطبيعة والانسان سيظل دائما مختلطا بالتشبيه والذهرية .

وفى هذا المعنى يخاطب المسيح البشر بقوله : « ان أمورا كثيرة نفلتكم ، لكن أمرا واحدا فقط هو الضرورى » لوقا . ٤٢/١٠ . وأيضا : « اطلبوا أولا ملكوت الله ، وكل ما سواه سيعطى لكم بالتبعية » متى ٣٣/٦

ويلوح أن العقل نفسه بدون أن يستعير من المادة شيئا سيمضى فى تحقيق ذاته فى هذا العالم مكونا له كيانا أعلى من الطبيعة .

الواقع لقد كان من واجب التفكير المسيحى أن يدخل فى حساباته ظروف العالم الذى يرغب فى غزوه ، بما فى هذا العالم من نظم وأخلاق

ومعتقدات وقبايل . فكان من الواجب لكى يكون مفهوما أن يتحدث بلغة من يخاطبهم .

وقد انتقت المسيحية بالفكر العقلى والعلمى منشحا برداء الفلسفة اليونانية . ووجدت فى هذا اللقاء من جهة مناسبة تجلو فيها لنفسها روحها الخاص بها ، فعملت على تنمية وتحديثه . فقدمت المسيحية الايمان بالوحى السماوى ، والاحساس العميق ببؤس الانسان وحرمانه ، والايمان بالله المحبة والرحمة الذى تجسد انسانا لخلاص البشر ، وذلك فى مقابل مذهب اساسه النور الطبيعى ، يتحد فيه الله مع القانون الكلى ، ويستجيب فيه العالم من تلقاء نفسه للائتلاف والعدل . ولكن من جهة أخرى حين أنكر كتاب التوتنة هذه الآراء لمخالفتها العقل ، قبل المسيحيون وجهة نظر خصومهم محتجين على ذلك الاتهام ، فاذا بنا نرى «أوريجين» (١) يرد على «كلسوس» Celsus ويتبين ما فى الايمان المسيحى من موافقة للعقل .

ومن هنا فتح باب الطريق الذى أفضى بعد ذلك الى ما سسمى بالمدرسة .

ولما كانت المسيحية قد تطلعت الى بسط نفوذها على الحياة الانسانية بأسرها ، فكان لا بد أن تشيع حاجات العقل كما تحقق مطالب الارادة والقلب . وكان العقل الى ذلك الوقت المثل الأعلى فى الوضوح والمنطق والتناسق مما كان يسمى بالفلسفة اليونانية . فالانتقال من الايمان الى العقل انما هو الاتصال مرة أخرى بتلك الفلسفة . ولما كان الحق لا يناقض الحق ، فالاله نفسه الكامل الصادق هو رب النور الطبيعى والوحى . فالفلسفة الحق والدين الحق ليسا اذن فى اساسهما الا شيئا واحدا بعينه .

ومع ذلك فقد كانت وجهة نظر أوريجين غاية فى الاقتضاب ، لأن مصادر الفلسفة والدين لما كانت متباينة فكل منهما اتجاها ، ومع أنه لا شك فى اتفاق الفلسفة والألهوت إلا أن لكل منهما ميدانه الخاص

(١) أوريجين ولد بالاسكندرية ١٨٥ م من أبوين مسيحيين وعلم بمدرسة الاستدريه وعرف أفلوطين ، وذهب الى قيصريه من أعمال فلسطين حيث أسس مدرسة مسيحية ، ومن مؤلفاته « فى الرد على كلسوس » Celsus فكان كلسوس من عمال الدولة الرومانية هاجم اليهودية والمسيحية .

به . ميدان الفلسفة العلم بالمخلوقات والمعرفة بذلك الجانب من طبيعته الله الذي يمكن أن نستدل عليه من اعتبار المخلوقات . وإلى اللاهوت ترجع المعرفة بطبيعة الألوهية وحياتها الباطنة . وهكذا يتقاسم العقل والإيمان مبدان الوجود كما ينقسم البابا والامبراطور الامبراطورية في المجتمع . ولقد كانت تلك قسمة ضيزى . فالعقل والإيمان يكونان نظاما أقطاعيا وسلميا أرسطوطاليسيا فيه يحترم الأدنى الأعلى ، ويضمن الأعلى أمن الأدنى وحقوقه . والفلسفة تمهد الطريق للإيمان ، والنعمة الإلهية لا تهديم قوى الطبيعة والعقل ، بل تحققهما إلى أقصى حد .

وقد ترتب على هذا التوفيق بين الفلسفة واللاهوت ملازمة متبادلة بينهما .

فأثرت المسيحية أن نأخذ من الفلسفة اليونانية ما يفيدها في تدعيم العقائد المسيحية ونموها ، مثل علم الوجود - الانطولوجيا - الذي كان يعد بوجه أخص مذهباً في الدين الطبيعي . وبحث المسيحية في المنطق الأرسططاليسي ، وبوجه خاص منطق البرهان ونظرية التعقل ، ومن هذا الوجه خلعت على منطق أرسطو صبغة صورية بحيث لم تكن موجودة في فلسفته .

ومن جهة أخرى أخضع الدين لمنهج ملائم للفلسفة . ذلك أن الإنجيل الذي ينطوي أساساً على الروح ، والمحبة ، واتحاد النفوس ، والحياة الباطنة ، وهي أمور تستعصى على الصياغة في ألفاظ وعبارات ، أصبح يجري في نعاريف جامدة ويترتب في سلسلة طويلة من الأقيسة ، ويتحول إلى نظام مجرد ثابت من التصورات ، حتى يتلاءم مع شروط المدرسين في التعقل .

وهكذا أَرْضَت المسيحية في العصر الوسيط مطالب العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية . غير أن هذا الامتزاج العارض لم يكن ليُدوم إلى الأبد .

فقد ظهر في ذلك العصر نفسه بعض المسيحيين يعيشون في عزلة شديدة أو يسيرة، ويحيطهم الشك في بعض الأحيان، يسمون بالمتصوفة لم ينفكوا عن المطالبة بحق الاتصال المباشر بالله متخطين المتوسطات الفلسفية بل الدينية لصالح الوجدان الشخصي . وعارض المتصوفة الجدل بالإيمان والمحبة، وقدموا العمل في مقابل النظر، ولم يستسيقوا إلى جانب ذلك أن يتركز الدين بأسره في العقل الخالص، وفيما هو بالقوة المحضة .

فذهبوا الى أن للنفس طريقين : الأول طريق الطهارة *Via Purgativa* الذى يظهر فيه الانسان نفسه من ادران الحياة الطبيعية، والثانى طريق الاشراق *Via Illuminativa* الذى نشارك فيه النفس فى الأنوار الالهية الفائضة عن ذاته ، فتتحقق النفس وتتجلى فى صورة جديدة هى خلق وتعبير مباشر للروح ذاتها . وكان ايكهارت *Eckhart* يقول بأن النفس لا تبطل أعمالها حين تبلغ المرتبة القدسية ، بل على العكس تبدأ مع بلوغ القداسة الفعل الحق المتميز بالحرية والخير على سواء ، ومحبة جميع المخلوقات والأعداء أنفسهم ، والعمل على السلام العام . فالأعمال ليس سبيلا الى القداسة وانما الأعمال اشراقة عنها .

وعلى حين كان المنصوفة يبسطون ظلهم فى غموض أحيانا ولكن فى حياة وقوة ، ويواجهون عبارات المدرسين الجامدة المجردة ، بالفكر المسيحى الحر فى الفلسفة المدرسية ينهد بضرب من العمل الباطنى تفكك العنصرين اللذين عملت على التوثيق بينهما وحاولت التوحيد بينهما فى انسجام . لقد كان غرض الذين وضعوا المقولات فى الفلسفة اليونانية ادراك الأشياء الموجودة فى هذا العالم بحيث تكون فى متناول الفهم . ولم يستطع الفكر المسيحى أن يندرج تحت لواء هذه المقولات ، ان لم يكن قد أنكرها . ومن جهة أخرى أحست الفلسفة فى عصر المدرسين بالظلم، اذ فرض عليها البرهنة على وجود الذات الالهية وامكان الخلق وخلود النفس والخرية المطلقة للنفس الانسانية . اكانت تستطيع - لو كانت سيدة نفسها - بلوغ هذه النتائج ؟ ومن ناحية أخرى هل وضع العقائد أولا ثم التزام تحليلها واسنباطها بعد ذلك مما يتفق مع شروط المعرفة الفلسفية ؟

الفصل الثالث

العلم والدين منذ عصر النهضة

ترتب على الانحلال الباطنى للمدرسية ، وكذلك على ظروف خارجية، حركة مزدوجة تميز عصر النهضة .

فمن جهة نجد المسيحية المتصوفة التى تجعل جوهر الدين فى الحياة الباطنة ، وفى الصلة المباشرة بالله ، وفى العمل الشخصى المفضى الى النجاة والقداسة قد انفصلت بقوة عن الكنيسة التقليدية . ثم جاء ظرف « أضفى

على ما يعرف بحركة « الإصلاح الدينى » الدقة والتحديد الملموس الذى لولاه لبقى الإصلاح الدينى أملا روحيا ، شبيها بتلك الآمال التى ظهرت فى العصر الوسيط . ذلك أن الحاجة الى حياة دينية شخصية وهى أساس المسيحية المتصوفة قد امتزجت بعبادات العهد القديم الذى أعاد اليه المذهب الإنسانى حجيته ونفاهه . فكما وحدت الكانوليكية فى العصر الوسيط بين أرسطو ولاهوت الآباء ، وحد لور كذلك بين أرزمس والوجدان الصوفى . وهكذا سارت فكرة المسيحية فى طريق جديد بعد أن تجدد شبابها .

ومن جهة أخرى قطعت الفلسفة الأوامر التى عمل المدرسيون على توثيقها بينها وبين الدين . فرفعت عن كاهلها بقوة متعادلة نير اللاهوت ونير أرسطو الذى سيطر على العصر الوسيط ، معتمدة تارة على أفلاطون ، وتارة أخرى على أرسطو الحقيقى ، وتارة نالته على الرواقية والأبيقورية أو ما شابه ذلك من مذاهب القدماء ، حتى اذا خلعت الفلسفة حكامها مضت فى طريق الاستقلال ، وأعلن أمثال نيقولا دى كوزا ، وبرونو ، وكامبانلا مذاهب جديدة .

ليس هذا كل شئ ؛ فقد برز فى ذلك العصر العلم الصحيح ، العلم الطبيعى الوضعى، يحدوه الأمل أن ينمو فى حرية . وأهم مظاهر التطلع الى الانتاج والابتكار واستخدام قوى الطبيعة . أما قبل ذلك فكانت الفكرة السائدة أن الشيطان هو الذى يتدخل فى مجرى المخلوقات التى يحكمها الله ، ويجعلها الشيطان تنتج ما لا تستطيع انتاجه بذاتها ، وهكذا خلطوا بين أصحاب الكيمياء الذين أستغلوا بصناعة الذهب وبين السحرة . أما منذ ذلك العصر فقد أصبح من العسير الوقوف فى وجه العلم الفعال لا العلم النظرى فقط ، وفى وجه الايمان بامكان سيطرة الإنسان على الطبيعة .

ولم يستطع فاوست عن بلوغ الغاية صبرا ونفض عنه غبار علم المدرسيين العقيم فارتقى فى أحضان السحر . اذ ماذا تهم الوسائل ما دام المرء ينتج فى وضع يده على القوى الخفية التى تنتج الظواهر ثم يحركها وفق ارادته ؟ وفى ذلك بقول جوته على لسان فاوست :

« ومن أجل ذلك ارتيمت فى أحضان السحر » .

وهكذا مهدت علوم السحر فى القرن السادس عشر للعلم الصحيح ، وارتبطت فى أذهان مفكرى ذلك العصر مع مذهب وحدة الوجود الطبيعى

الذى كان يدعو الى تفسير طبيعى بحت للأشياء والى استخدام منهج التجربة .



وخلف ذلك العصر بما فيه من بخليلط وتخمين عصر حديد على رأسه بيكون وديكارت ، وهو عصر نظام وريب واتزان . ويعد مذهب ديكارت العقلى أدق مظهر وأصدق للروح الذى ساد حينذاك .

فمن جهة وضع جاليليو نهائيا أسس العلم الطبيعى التجريبي الذى سبق أن تصوره بوضوح ليوناردو دافنشى . فقد أبى جاليليو حول عام ١٦٠٤ باكتشاف قوانين البندول أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة الى تدخل قوى خارجية عنها . فنكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعى . ولكن هذا العلم الذى لم يلجأ الا الى الرياضة والتجربة اعتبره كثير من المفكرين منافيا لفكرة المسيحية الفائقة على الطبيعة ، على الأخص بعد أن ربط «جاسندى» Gassendi بين العلم الحديث وبين المذهب الذرى القديم عند الأبيقوريين . واستخدم بعض المفكرين من ذوى الجذ والحماسة والعق ، وكذلك بعض ادعياء العلم لتأييد المذهب الطبيعى ومذهب الاتحاد .

ومن جهة أخرى تجلى الايمان الدينى بقوة جديدة مؤيدا بتجاربه ذاتها سواء عند البرتستاننت أو عند الكاثوليك . فلم يعد الايمان الدينى لارتباطه بتقاليد ورسوم ظهرت على مر العصور يقنع بأن يكون مجرد عادة ذهنية على أى حالة من الحالات . لقد أصبح عقيدة القلب التى يدافع عنها ويشقى من أجلها .

كيف أصبح العلاقة - فى خفايا الضمائر بين هابن القونين - وهما العلم والدين - اللتين قامتتا على دعائم متقابلة فى الظاهر ؟ أجاب ديكارت عن هذا السؤال بطريقة كانت تلوح خلال زمن طويل مقنعة لمطالب العقل الحديث .

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم . فميدان العلم الطبيعى ؛ وموضوعه استغلال القوى الطبيعية ؛ وأدواته الرياضة والتجربة : يختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معينة فى غاية البساطة ، ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى . فلا مضايقة بين العلم والدين ، ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموها

الطبيعي والمنشروع لا يجعلهما يلتقيان . ولقد مضى الزمن الذي كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة ، التي كان من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها ، كما كان الحال في العصر الوسيط . فلكل من العلم والدين استقلاله الذاتي .

ولا يلزم عن ذلك أن العقل البشري ليس له إلا أن يقبلهما على أنهما نظامان من الحقائق كل منهما غريب عن صاحبه . فالعقل الفلسفي لا يستطيع أن يقف عند مجرد ثنائية خالصة . إذ الديكارتية على التحديد فلسفة الترابط ، وهي العلاقة التي تقوم بين أشياء مختلفة لا يرد أحدها إلى الآخر من جهة نظر المنطق . ويرمى ديكارت بالمبدأ الذي اصطنعه وهو : « أنا أفكر إذن أنا موجود » إلى وضع نوع من العلاقة لم يكن الجدل المدرسي يعرفه . ليس « أنا أفكر إذن أنا موجود » نتيجة في قياس ، على العكس هذه القضية نفسها هي شرط وبرهان القياس الذي نريد منه إنتاج هذه القضية . وحيث كانت الرابطة في هذه القضية هي « إذن » فإننا نستطيع أن نترجم الضرورة التي نعبر عليها بقضية عامة مثل : «من يفكر موجود» مما يجعل تأليف قياس ينتهي بـ « أنا أفكر إذن أنا موجود » ممكنا . فالمعرفة الأولية والخصبة حقاً هي التي تربط بين حدين معينين يختلف أحدهما عن الآخر .

كيف نكشف عن مثل هذه العلاقة ؟ لاحظ ديكارت أن التجربة هي التي تقدم لنا بالضبط هذا الضرب من المعرفة . ذلك أن العقل يستنبط المعارف الضرورية الكلية من الروابط التجريبية التي تكون حادثة في أول أمرها حين يؤول تجارب الحس بمعونة ضرب من التجربة أعلى من الحس يسمى ديكارت الحدس intuition وبمبدأ الرابطة الضرورية وأساسها موجود في أنفسنا ، وليس هذا المبدأ إلا ما نسميه العقل . فالمذهب العقلي الذي يمثله ديكارت هو مذهب ينسب إلى العقل ملكة خاصة تربط بين الأشياء ، وينسب إليه مضمونا وقوانين وقوى خاصة .

على هذا النحو أدرك ديكارت الروابط بين العلم والدين .

فكما رأى ديكارت في العقل أساس الحكم الذي يربط بين « أنا موجود » و « أنا أفكر » ، خيل إليه كذلك أنه يجد في ذلك العقل نفسه الصلة بين الإنسان والله ، وبين الله والعالم ، مما ترتب عليه ذلك التوفيق الحاسم بين العلم والطبيعة والاعتقادات الدينية . ولقد وصل ديكارت إلى

هذه النتيجة بتحليل مضمون العقل ، وقياس ليس هو القياس المنطقي الشكلي بل بقياس رياضي تركيبى يبدأ من مضمون العقل نفسه .

ومن الواضح مع ذلك أن المقصود ههنا ليس الا مبادئ الدين الأساسية ، وهى الله وكماله وأزليته ، وافتقارنا اليه ، واعتمادنا عليه . أما فيما يختص بالأديان الوضعية ، فليست الفلسفة أهلا لمجاراتها . وعندما نفكر فى ضروب الفرق وأنواع الزندقة والانهمات والخلافات التى أفضى اليها اللاهوت المدرسى ، فليس لنا الا أن نأمل فى اختفائها التام . الحق أن السذج والجهال سينعمون بالجنة كما ينعم بها العلماء ، لأن اعتقاداتهم الساذجة أقوى حجة من لاهوت رجال الدين .

ذلك هو المذهب الديكارتي الذى يبدأ من صميم العقل نفسه فيجد فيه البذور التى ينتأ منها الدين والعلم على الترتيب ، والصلة الخاصة التى تحقق اتفاقهما مع استقلال كل منهما . هذا المذهب العقلي الأصيل الذى يمكن أن نطلق عليه اسم المذهب العقلي الحديث هو الذى سطر على الفلسفة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر .

وتعتبر طائفة من الفلاسفة هذا المذهب العقلي أدنى الى الدجماطية . فهو اذ يعتمد على فواه الذاتية يسمى الى تكوين علم بالأمور الالهية يماثل العلم بالطبيعة ولا يقل عن العلوم الطبيعية والرياضية وضوحا ويقينا .

أما عند اسبينوزا فالعقل هو الذى يقرر وجود ذلك الجوهر الذى لا ينهائى فى أزليته وهو الله . تم بسخولص العقل من ماهية ذلك الجوهر مبدأ القوانين الكلية فى الطبيعة . وبذلك تسوغ جهود العلم فى رد ككرة الأسباب الجزئية غير المرتبة فى الظاهر الى القوانين . ومن جهة أخرى لما وجد العقل أمامه النصوص التى اشتهرت بقدراتها كالكتاب المقدس بعهديه الاسرائيلى والمسيحى ، قرر هذا المبدأ وهو أن الانجيل لا يفسر الا بالانجيل فقط ، مادام المطلوب ليس الا تحديد المعنى التاريخى للمذاهب ونوايا الرسل . حتى اذا أتم العقل تفسير الكتاب المقدس بقى عليه وحده أن يقرر هل يجب علينا التسلم بهذه المذاهب .

أما ليبنتز فقد تعمق فى التمييز بين حقائق الاستدلال وحقائق الواقع وهما دعامتا العلم ، فكشف فيهما عن المبدأ المشترك فى عالم ممكن لامتناه يحيط بالوجود الضرورى كما يحيط بالوجود الواقعى ، وليس هذا المبدأ شيئا آخر سوى ما نسميه الله . ويذهب ليبنتز الى أن العلوم تبحث

فى العلاقات بين الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة باعتبار أنها خارجية بعضها عن بعض ، أما الدين فعنايته أن يدرك من حقيقته الحية ذلك التناسق الباطنى الكلى ، وذلك النداحل المشترك بين الموجودات ، وذلك التطلع من جانب كل انسان الى الخبر والى سعادة جميع الناس ، وهو السر فى تماسك معيشتهم وبذلهم المجهود فى كل شأن • وهذا كله يجعل الناس قادرين على المشاركة فى المجد الالهى ، كما يشاركون فى الأصول والغايات الحقيقية لكل موجود أو كل ما يشترق الى الوجود •

واذا كان المذهب العقلى الدجماطى والموضوعى دقيفا ميتافيزيقيا عند سبينوزا وعند مالبرانش وعند ليبنتز وأضرابهم ، فقد تبسط هذا المذهب أكثر فأكثر عند أمثال لوك والمؤلهة الذين يتجهون بميلسفتهم الى أهل الدنيا والى المجتمع • فالعقل عند المؤلهة لا يتعارض مع التقاليد ومع سلطة الكنيسة فقط ، بل يرفض كل اعتقاد يختص بالأمور التى تتجاوز نطاق أفكارنا الواضحة ، أو الطبيعية التى نحن جزءا منها • وبذلك قضى العقل بطريقة منتظمة على كل سر غامض وكل عقيدة انتقلت إلينا من الديانات الوضعية ، ولا يسمح الا ببفاء الدين الذى يسمى طبيعيا أو فلسفيا ، مما يظن أنه يجد فيه التعبير التام عن هاتين الحقيقتين : وجود الله باعتبار أنه مهندس الكون ، وخلود النفس باعتبار أن ذلك الخلود شرط لتحقيق العدل • ومذهب المؤلهة بما يقرره من ذلك يعتبر نفسه قائما بالضبط فى صعيد واحد مع العلوم الطبيعية • وعند هذا المذهب أن الحقائق الطبيعية تشبه تمام الشبه الحقائق الأخلاقية • والى جانب ذلك ليس ثمة أى عمل ينسب الى العلة الأولى ويمكن أن يتعارض مع القوانين الميكانيكية التى يعترف بها العلم • فالمذهب العقلى المؤله ينكر المعجزات والعناية الالهية بالجزئيات •

أخص خصائص ذلك المذهب العقلى هو تخليصه الدين أكثر فأكثر من جميع عناصره المميزة له ، ليرده الى عدد صغير من الصيغ الجامدة ، المسرفة فى التجريد ، الملائمة لأن تكون مادة للاستدلال أكثر من أن تقنع مطالب النفس الانسانية • ومن جهة أخرى هذه البراهين التى يقال عنها عقلية ، والخاصة بوجود الله وخلود النفس ، بعيدة فى عين النقد النزيه عن الوضوح العلمى الذى تدعيه تلك البراهين •

لم يكن اذن من الغريب أن يسعى المذهب العقلى الحديث الى تحديد العلاقات بين الدين والعلم ، من وجهة نظر مختلفة عن وجهة النظر الموضوعية أو الدجماطية •

وفد التمس بسكال عناصر براهينه فى شروط المعرفة الاسانية والحياة والفعل ، أى فى خصائص الذات الشاعرة لا فى خصائص الموجود فى ذاته . وهو يميز بين العقل ، بالمعنى الضيق لهذه اللفظة ، وبين القلب الذى هو عقل أيضا ، بمعنى أنه ترتيب وترابط ، ولكنه عقل لا نهاية للظافته حتى ان الانسان لا يكاد يستبين مبادئه التى تتجاوز حدود الذهن الهندسى . ولم يعد موضوع هذا العقل الرافى التجريدات المنطقية بل موضوعه الحقائق . والمضى الى نهاية النوسط مع البراهين التى يفرضها ذلك العقل أمر يتجاوز حدود طاقتنا . من حسن الحظ أن هذا العقل المحسوس يظهر عندنا برؤية مباشرة للحقيقة ، بحدس فطرت عليه فلوبنا وغريزتنا وطبيعتنا . ومن الناقض أن نغض من قيمة حدوس القلب لكى نجعله وقفا على استدلالات العقل الهندسى ، اذ الواقع أن القلب ، أو الغريزة ، هو الذى يمدنا بأفكار الزمان والمكان والحركة والعدد وهى أساس علومنا . ولابد من أن يضاف القلب الى العقل كى يدعم استدلالاته . وكما أن العقل يحس بأن فى العالم أبعادا ثلاثة ، كذلك القلب اذا لم يضل يحس بأن هناك الها . .

والمنهج المعروف باسم النقد ، والذى يبدأ بتحليل وسائلنا فى المعرفة ، ويحكم على مدى أفكارنا وقيمتها بالنظر الى أصلها هو الذى اصطنعه بسكال وحدده لوك بعد ذلك بوضوح . ويبرز لوك ذلك التمييز الذى ألح ديكارت فى ابرازه ، وهو التمييز بين المعرفة بمعناها الصحيح وبين التسليم أو الاعتقاد فهناك معرفة بمعنى الكلمة حيب نجتمع لدى المرء براهين لا جدال فيها عن الحقيقة التى يطلبها ، فان لم تكن الأدلة التى يتسلح بها كذلك ، فقبولنا ليس الا تسليما . ومن المهم أيضا ملاحظة أنه بينما يبحث العلم عن بعض المعارف الحقيقية ويحصلها ، تستند الحياة العملية فى جميع نواحيها تقريبا على اعتقادات بسيطة . فقرة العرف ، وغموض المسائل ، ووجوب العزم على الفعل دون ابطاء ، كل أولئك يجعل من الاعتقاد والتصديق البسيط لا من المعرفة مبدأ أحكامنا المعتاد . ليس معنى ذلك أننا نحكم بغير أسباب بل سبب بمقتضى الاحتمال ، وبخاصة بمقتضى النواهد الجذبة بالايان فيها . فكيف نسبعد اذن الاعتقادات بدعوى أنها ليست سوى اعتقادات ؟ انها متروعة مادام صدق الله نفسه هو الذى يضمنها . ولو عنى الانسان بالألا يقبل سوى ما كان وحيا الهيا صادقا ، وبأن يتأكد من العلم بمعناه الصحيح ، لكان الايمان الدبنى مبدءا للاثبات لا يقل فى وثاقته عن المعرفة بمعناها الصحيح .

هذه الفلسفة الرفيعة الحرة التي اصطنعها رجال الدنيا هي أصل فلسفة كانط العميقة الحكيمة . ذلك أن كانط يجد في العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط الأساسية لكل من العلم والدين . أنه لا يكونه - فهذا مستحيل - من العناصر التي تقدمها له التجربة فقط ، إذ من العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان واستمرار الأشياء في الوجود والسببية ، والتي بدونها يصبح العلم مستحيلا . ولكن لماذا لا ينجح العقل الذي يحكم هذا العالم الى معرفته فقط بل الى تعديله أيضا ، بأن يجعل منه أكثر فأكثر مظهرا لطبيعته وارادته الخاصتين . ألا يمكن أن يكون العقل نظريا متآملا فقط ، بل فعلا عمليا خلاقا كذلك ؟ أليس في امكانه ألا يباشر فعله في الإرادة الانسانية فقط ، بل يتجاوزها الى العالم الخارجى المادى الذى به تتصل هذه الإرادة ؟ لا ريب أن مثل هذا الامكان لا يمكن أن يكون موضوعا للاعتقاد لا للعلم ، ولكنه اعتقاد اذا سئل العقل عن أمره لسوغه ، وأمر به ، وحدده . فالعقل أسمى الأشياء ، ومن الواجب علينا أن نحقق سلطانه ما اسنطعنا الى ذلك سبيلا . واذا رأينا أن بعض الأفكار بالنسبة الينا وبحكم تكويننا هي أدوات عملية لا غنى عنها فى تحقيق سلطان العقل ، فمن الواجب علينا النمساك بهــــــه الأفكار . تلك هي أفكار الحرية والله والخلود ، لا كما تفهم بمعناها النظرى بل العملى والأخلاقي . والدين هو الاعتقاد العملى بأن آثار العقل ممكن التحقيق . ولا غنى عن هذا الاعتقاد لتتصل من أعماق النفس بهذه الآثار التى تتطلب منا جهودا وتضحيات . ومن أجل ذلك نحتضن الاعتقادات الأخلاقية والدينية . وهذا هو السبب فى أن العقل نفسه الذى يكون نارة نظريا وتارة عمليا بحسب ما يواجهه من معرفة الأشياء أو تنظيم السلوك ، هذا العقل يؤسس عند كانط العلم ، والأخلاق التى ينبع منها الدين ، محققا استقلال كل منهما فى مبدانه ، ورابطا فى الوفاء نفسه أحدهما بالآخر بمبدأ مشترك طبقا لما بينهما من صلة متبادلة .

هذه الصلة تصبح أقوى عند خلفاء كانط المثاليين وأوضح . فهذا فشته يحاول اثبات أن العالم الواقعى المعروض على ملاحظة العلم ، مملوء بطبيعته بالأخلاقيات والعفليات ، وأنه فى أساسه ليس الا العقل نفسه يتحول بعمل من أعمال الذكاء اللاشعورى الى موضوع والى صورة لكى يصل من تأمل تلك الصورة الى الشعور بذاته . ومن نم لا يصبح العقل والعدل والانسانية أمورا غريبة فى هذا العالم ، تحاول أن تهسى لنفسها بوسائل صناعية مكانا ، وأن تستعوض بنفسها عن الطبيعة . والإرادة

الحرية الطبيعية لها بذاتها آثارا مادية • والضمير الخلقى وهو فيض عن الازلي مبدأ الحياة نفسها التي نحيها في هذا العالم • والدين الذي يجعلنا نشارك في مبدأ السببية العقلية يقف من العلم الذي يسجل آثار العقل موقف السحب في السماء من الماء الذي يخصب الأرض •

وليس العلم والدين عند هيجل شيئين آخريين سوى « حالات » ضرورية ونتابعا منطقيا لنمو العقل • فالعلم هو المعرفة بالأشياء من حيث انها خارجة بعضها عن بعضها الآخر ، أى في حالة خلوها من الضمير والحرية • وهذه الحالة ليست الا مرحلة يجب على « المنال » Idée أن يجتازها ليتشخص ويعمل على تحقيق العقل • والموجود الخارجى المادى فى أعقد صورته وهو الكائن الانسانى ، يصبح قادرا على نمو خاص يسمونه « التاريخ » • ولكن من أجل هذا الصراع بين المصالح والارادات ، وهذا الكفاح ضد الألم والشر ، وهذا الابتكار الحافل بالوسائل الفنية ، وهذه السجارب المصله ، وهذا الابداع للقوى الخلقية وجمعها مما يميز « التاريخ » ، من أجل هذا كله تنسأ قوى جديدة وتنمو فى الانسان ، أى فى العالم ، وهى الضمير والحرية • عندئذ يسطبع - مالم يكن حتى ذلك الوقت الا مادة - بالصبغة الروحية • وتصبح الصورة forme أكثر فأكثر التحقق الكامل الحر للعقل ، دون أن تتحطم الصورة أبدا أو تختفى • اما الفردية والأسره والمجتمع والدولة فهى الحالات المتتابعة لهذا النمو، وتتحقق آثار الفكر الحى ما أمكن الى ذلك سبيلا فى الفن ، والدين السماوى ، وفى الفلسفة التى هى بشكل ما الدن بالذات • والدى يتخلص من الرموز التى كان الفن وكانت الأديان قد غلفته بها •

ونقوم فلسفة هيجل فى آخر الأمر على اعتبار أن الله يصبح عاقلا ومعقولا لذاته ، عاقلا فى العالم ومعقولا به ، وأن نصبح نحن أنفسنا دعامة هذا الادراك الأعلى وحقيقته • أما العلم فى ذاته فليس فيه من الدبنيات شئ ، بل يظل غريبا عن الدين • ولكن ليس العلم عند هذا الفيلسوف الذى يتتبع التطور الباطن الضرورى للمنال، الا حاله فى تقدم الوجود • فالعلم ينتج على الرغم منه نحو درجة أعلى من المعرفة والوعى • وبسير الفكر منطقيا فى الطريق الذى شفه العلم حتى ينتهى الى الدن والفلسفة • فكل ايمان يصبو الى أن يكون معقولا • وكل ما فى العلم ليس الا اعتقادات أعمى بماده معينة ، يصبح فى الفن والدين والفلسفة تعبيرا عن مبدأ الأشياء وانفعالا بها ومعرفة لها وعلى هذا النحو نما المذهب العقلى الديكارتى ان فى الاتجاه الموضوعى أو الذاتى • ونجد امتدادا ثانيا لهذا المذهب العقلى

فيما يسمونه فلسفة النور . هذه الفلسفة المتعددة الجوانب في مظاهرها والتي ازدهرت في القرن الثامن عشر، تميزت بسمة عامة هي النظر الى العقل الخالص المنفصل عن العاطفة على أنه المعرفة الواضحة المتميزة ، والى العلم على أنه يجب أن يكون كافيا في تحقيق كمال الانسانية وسعادتها . ونحن نجد في فرنسا أن « لامتري » ، وأصحاب دائرة المعسارف ، و « هلفنيوس » ، و « دولباخ » يجمعون في فلسفة النور بين « يكون » و « ديكارت » ، حتى أصبحت هذه الفلسفة ضربا من المذهب العقلي التجريبي بل المادى المعادى في الصميم للاعتقادات الدينية ، ورفعت من منزلة تقدم العلوم في حماسة شديدة ، وأشاعت نوعا من الايمان الديني في تقدم الأخلاق والسياسة ، ويعد هذا التقدم نتيجة طبيعية ضرورية للتقدم العلمى والعقلى . ولعل ابداع تعبير عن هذه الثقة الفياضة بالأثر العملي لفلسفة النور ، هو كتاب كوندورسييه المشهور : « معالم صورة تاريخية لتقدم العقل البشرى » .



ومنذ النصف الثانى للقرن السابع عشر وبخاصة في انجلترا قامت فلسفة أخلاقية مقابلة للصور المختلفة للمذهب العقلى ، وجعلت من المبدأ اللاعقل للطبيعة البشرية ، من العاطفة والغريزة الحقائق الأولية الأساسية . وهكذا نجد « شافيتسبرى » يضع ميزان الخير الأخلاقى فى الاحساس الغريزى بالجمال ، معارضا بين فلسفة التأمل وبين المفهوم اليونانى للطبيعة والتناسق . أما « بتلر » فيجعل هذا الأمر من شأن الضمير ، على حين يجعله « هتشسون » من شأن الحاسة الخلقية . وينتهى شك « هيوم » الميتافيزيقى الى ثقة بالطبيعة وهى أم العرف ، وتقوم فلسفته فى الأخلاق على التعاطف الطبيعى بين الانسان وأخيه . والتعاطف هو كذلك المبدأ الذى اصطنعه العالم الاقتصادى « آدم سميث » . ثم أيد المدرسة الاسكتلندية التى أرادت أن تعيد الى الحدس أو التجربة المباشرة هالهما من دور وقيمة فى كل ميدان فى مقابل الجدل ، فقد عظمت من شأن العقل السليم فيما يقدمه من حقائق أولية ، نظرية كانت أو عملية ومن الواضح أن الثورة الأخلاقية التى كان « روسو » بلانزاع أول محررك لها كانت متصلة بهذه النهضة الحديثة للمذهب الطبيعى القديم ، وهى نهضة رفعت من شأن الغريزة على التأمل . ولقد أنبتت الحماسة التى استقبلت بها مقالة روسو سنة ١٧٥٠ مبلغ انتشار الأفكار التى ينادى بها . استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة، وخلقه، وعبقريته أكثر مما استمدّها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية . كانت هذه التعاليم واضحة

فى نظره وضوح الحقائق التجريبية ، مما جعله يرى أن العاطفة فى ذاتها مبدأ مستقل ومطلق لا يستمد بأى حال من المعرفة الفعلية ، بل على العكس هو الذى يحكمها ، حتى لتصبح أفكارنا فى الغالب وان هى الا تركيبات منطقية وفصوص مخنعة تصبح آخر الأمر تفسيراً لعواطفنا وسوبعها . واذ نظر روسو هذه النظرة ، فقد رأى أن ما يسمى بالتقدم والحضارة انهما فى الواقع سوى فساد وأخطاء . ذلك أن مبدأ هذه الحضارة - على عكس الترتيب الطبيعى - هو سمو العقل على العاطفة ، والصناعى على التلقائى ، والعلم على الأخلاق . وقد كانت الانسانية فى الأصل تسترشد بالطبيعة ، وبالغريزة وهى مبدأ الحياة ، حتى غوت فأكلت من ثمار شجرة العلم ، ومن العقل المتعجرف الذى يعتقد أنه صاحب السلطان . ومنذ ذلك الحين أصبح الموت مصيرها المحتوم ، اذا لم ترتد فتولى وجهها من جديد سطر الطبيعة . وفى العودة الى تقديم العاطفة والحدس والادراك المباشر على كل شئ ، وتنظيم عمل العقل طبقاً لهذا المبدأ ، فى هذا كله الفوز ، والسبيل الى تحقيق نظام للأشياء بسمو على الجنة الأولى كما يسمو الكائن الحى العاقل - وهو الانسان - على الحيوان البهيم المحدود .

وآراء روسو عن الدين هى تطبيق هذه المبادئ .

ولا يهمنا كثيراً أنه كان يأخذ بنفس معتقدات المؤلفة ، وأن دينه الطبيعى لم يختلف فى شئ - حين ننظر اليه من خارج - عن دين الفلاسفة . الجديد والمهم عنده هو الأصل الذى يضعه لهذه الآراء ، وطريقة اعتقاده فيها ، وتبشيره بها . ذلك أنها ليست فى نظره مذاهب يستدل العقل عليها ، انما هى فيض يصدر تلقائياً عن نفسه الشخصية . وفى ذلك يقول راهب سافوى (١) وهو يعرض إيمانه : لا أريد أن أجادلك أو أحاول اقناعك ، بل يكفينى أن أعرض عليك ما أراه ببساطة قلب . كل ما أطلبه منك أن تستشير قلبك فى أثناء قراءة مقالى . لقد قيل أن الضمير ثمرة الأهواء ، ومع ذلك فأنا أعلم من تجربتى أنه بصر على اتباع نظام الطبعة ضد جميع القوانين البشرية .

وهكذا ينبع الدين من القلب والعاطفة والضمير والطبيعة كما لو كان ينبع من أصل أولى مستقل . وموضوع الدين اشباع حاجات القلب ،

(١) سمي روسو راهب سافوى لأنه نزل بهذه المقاطعة وعاش فى عزلة (المترجم) .

والتححرر من الشهوة ، وحكم النفس ، والسمو بحياتنا الحلقية . وليس كل ما يخرج على هذا المبدأ وهذه الغاية لغوا فقط ، بل مفسدة أيضا . أن يتمسك روسو بهذه الأفكار بوضوح ودقة ، وأن يبين بكل قوة ما فيها من تعارض مع الأفكار السائقة ، لا شك كان عملا جليلا . أما السبب الذى من أجله انقلب هذا العمل بورة ، فهو الحماسة التى بعته ، وكانت لغة روسو تعبيرا عنها . فكتاباتة هي مذهبه الذى تحقق : الطبيعة بما فيها من قوة واقعة لا تقاوم ، والتلقائية ، والحياة ، والهووى ، والايمان، والفعل، وكل أولئك غزت الأدب الذى تربع العقل على عرشه مبعدا أو مسخرا لأغراضه المنطق والأفكار والوقائع والأقيسة وجميع أدوات الثقافة العقلية .

وترتب على تصور الدين هذا التصور نتيجتان خطيرتان .

فلم يعد للدين وقد رد الى حظيرة العاطفة على أنها مبدأ مطلق أولى متميز تماما عن المعرفة أن يتدخل فى شؤون العلم . فقد أصبح العلم والدين يتكلمان لغتين مختلفتين كل الاختلاف ، وأصبح فى إمكانهما النمو الى ما لانهاية له ولا يخشيان التلاقى أبدا .

ومن جهة أخرى كان ينبغى على العاطفة أن تسلك سبيلا مخالفة كل المخالفة لسبيل العقل بازاء الأديان الوضعية . فالعقل كان ينزع الى أن يجعل الدين جافا ، وأن يسلب منه الأجزاء التى لا تعتمد الا على الخيال والعاطفة ، حتى يردده الى عدد صغير من الأفكار يمكن أن نستخلص بنظام من أكثر نتائج البحث العلمى والفلسفى حظا من اليقين . ومن هنا ظهر مذهب التأليه ، هذا البديل الهزيل للأديان الذى يستعمله الفلاسفة العقليون .

ولكن للعاطفة مطالب وأصولا ومجازفات أخرى . اذ لما كانت العاطفة أولية كالعقل بل لعلها أكثر منه أولية ، فلأمر ما تعف فى تعبيراتها عند الصيغ التى يقررها العلم ؟ والقلب خلاق بطبعه لأن الحياة التى تملأ جوانبه تتجلى صورا ، ومعانى متداعبة ، وأساطير ، وقصائد شعرية . ولم تكن العاطفة بعد أن اتخذت مكانها فى صميم الدين وأعلنت استقلالها الذاتى لتستطيع أن تتمسك بقوانين مذهب التأليه العقل الذى خيل الى روسو أنه قد أصاب فيه أصدق تعبير عن ذات نفسه . والعبقرية لا يمكن أن تقنع بترديد العبارات الجارية . ولما كانت العناصر غير العضوية فى الكائن الحى اما أن تتلاشى واما أن تتحول الى صورة تصبح

فيها هي نفسها حية ، فان العاطفة - كما يتصورها روسو - لن تحل بآثارها الحية محل صيغ الفلاسفة الجامدة فقط ، بل من الواضح أنها منذ ظهورها لن تحتفظ بالعداء المذهبي الذي انتهى اليه العقليون بازاء الأشكال والرموز الموروثة التي هي أكثر خصبا من التصورات الفلسفية . هذه الأشكال تخاطب القلب والخيال اللذين تستمد منهما أصلها • وكيف يستبعدا القلب قبل أن يجرب صلاحها ؟ وفي ذلك يقول راهب سافوى : انى اعترف لكم أن قداسة الانجيل حجة تتحدث الى قلبى ، ويؤسفنى الا أجد ضدها ردا حسنا • أنظروا الى كتب الفلاسفة بكل ما تحمّل من جلال . فما أصغرها الى جانب هذا الكتاب • انكم تعارضوننى بسقراط وحكمته وعقله ، ولكن ما أبعد الشقة بينه وبين ابن العذراء ! ان كانت حياة سقراط وموته سيره حكيم ، فحياة المسيح وموته سيرة اله •

لا يمكن أن تكون فلسفة روسو نقطة النهاية بل هي نقطة البداية لا فى الدين فقط بل فى السياسة والأخلاق والتربية ، وسينبنق من الأفكار التى ألهمته البعث الدينى •

وخير شاهد ودليل على هذا البعث هو مؤلف كتاب « عبقرية المسيحية » . فقد اعتمد شاتوبريان على مبدا روسو وهو سلطان العاطفة ، فأعاد الى حياة الفرد والجماعة لاتلك المجردات المبهمة عن الدين المسمى بالطبيعى فقط ، بل أعاد أيضا معتقدات الكاثوليكية وطقوسها وتقاليدها فى صيغها الدقيقة المموسة . ولم يجد شاتوبريان فى هذه التفاصيل عبثا تافها بدعوى أنها لا تستمد من مبادئ العقل الخالص ، ولكنها جماع تفاصيل المظاهر الخارجية للدين ومضمونه الأخلاقى ، وهى عنده الدليل على أصله الالهى ، ذلك لأن جميع هذه التفاصيل تلعب بالخيال ، وتأخذ بالقلب ، وتخلب لب الضمير الانسانى وتبعثه ، وتهده ، وتمله بالقوة ، وتسمو به • ويضيف الى ذلك قوله ان الطريق الذى يجب علينا سلوكه اليوم هو أن نبدأ من النتيجة الى العلة ، وأن نثبت أن المسيحية لعظمتها فهى من عند الله ، لا أنها من الله فهى لذلك عظيمة • ان دقات النواقيس برهان أقوى من القياس المنطقى ، لأنها تسمع وتصبح قطعة من الحياة ، على حين يتركنا القياس فى موقف من عدم المبالاة •

فان قيل : هل جميع هذه الاعتقادات وهذه العادات التى نعرض فى بلاغة آثارها البديعة أو الخيرة ، تتصل على أقل تقدير بأمور حقيقية موجودة ، أو أنها ليست الا اشباعا وهميا لرغباتنا وأحلامنا ؟ من الواضح

أن هذا السؤال لا يهم مؤلف كتاب « عبرية المسيحية » ، لأن عرضه يدعو الى محبة المسيحية لجمال تعاليمها وعبقرية وعاطفها ، وفضايا رسلها وأتباعها . فما الذى نريده فوق ذلك ؟ أليست المحبة ذاتها حقيقة قد تكون أعمق جميع الحقائق وأصحها ؟ ولماذا نكون الحفيظة التى نقوم على الاتفاق مع شرائط المحبة والحياة والوجود أقل صحة من تلك التى نتفق مع المجردات الذهنية ؟

هذه الأفكار على تفاوت فى وضوح تصورها والتعبير عنها هى التى أفضت الى الحركة المعروفة بالرومانسية . فبالعاطفة فى الرومانسية هى القاعدة الوحيدة والحياة ، أى الوعى بالمعيشة والاحساس هو الغاية التى يستهدفها الانسان الراقى . هذا الانسان يتجنب المجردات التى لا تهم الا العقل البحت، وينصرف الى النعمر، والشهوة، والحماسة التى تهز أعطاف النفس . انه يحب الألم والدموع التى ترفع بشكل عجيب الشعور بالذات . انه يهتم بكل مظاهر الحياة التى تقدمها آداب مختلف الشعوب وتاريخ مختلف العصور . انه يريد أن يبعث وأن يعيش بنفسه ألوان التفكير والحس الخاصة بالعصور الغابرة . وهو يميل الى . الدين الذى يعظم نفسه حين يبعث فيها آلام اللانهاية ويفزوها . أما اذا أشبع نداء الخيال فانه ينعطف خاصة نحو المنشآت المحسوسة الوضعية للأديان السماوية .

هل يكون الرومانسى حين يرتضى على هذا النحو فى أحضان العاطفة فى خطر من التمازج مع العلم ؟ الرومانسى الخالص يجهل هذه المشكلة ؛ لأن العالم اذا كان يحلل ويستنبط ، فالرومانسى يعيش ويعتقد ويحب . وبعد ، كيف يستطيع العلم أن يعريه من نفسه ؟

هذا التصور للأمور تجلى فى الاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة والدراسة فى الجامعات ، وبخاصة فى فرنسا . فقد انفصلت العلوم عن الانسانيات وانعزل أحدها عن الآخر ، فالأولى تختص بالمعرفة الرياضية وقوانين الطبيعة ، والثانية تختص بتربية الذوق ، وتهذيب العاطفة ، وتزكية النفس . ولم يفتح الناس بالآداب ولكنها اتخذت مكان الصدارة ما دام الانسان والحياة والقلب كانت تعد أرجح فى الميزان من الطبيعة وما فيها من ميكانية .

أما الفلسفة التى كانت متصلة أوثق اتصال بالعلوم كما هى عند أمثال افلاطون وديكارت وليبنز، فقد ارتدت من ناحيتها فى التعليم ثوبا

ادبيا عاطفيا، متفغة مع شاتوبريان فى أن قيمة المذاهب انما تقاس بتأثيرها من حيث تأثيرها النافع أو الضار . وكانت الفلسفة متحفظة فى أمر الدين اذ كانت تزهو بتمسكها بوجهة النظر العديمة فى العقل ، ولكنها فى الواقع كانت تسيير فى اتجاه الدين ، فكشفت بذلك عن جوهر العاطفة الرومانسية التى كانت تختفى وراء مذهبها العقل الحكيم .

هذه الثورة الهائلة التى أصبحت جارفه بعد روسو ، والتى نشأت مع ذلك قبله اثر احياء الاحساس اليونانى بالطبيعة فى مقابل المنالية المجردة ، لم تكن خاصة بفرنسا وحدها ، بل ظهرت فى صور عدة فى جميع ممالك أوروبا . وقد ظهرت بوجه خاص أصيلة وخصبة فى الرومانسيه الألمانية ، والتى يمكن القول أن شعارها كان كلمة نوافليس : الشعر هو الحقيقة الحقة .

ولقد نفذ مبدأ الرومانسية منذ فجر القرن التاسع عشر الى صميم الدين نفسه على يد « شليمر ماخر » اللاهوتى . وعنده أنه لا العقل أو الارادة بفاتح لنا ميدان الدين ، لأنه ليس دراية أو رواية بل هو حياة وتجربة . . وهذه الحياة تستمد أصولها من أعماق جزء فى كياننا ، أى العاطفة . ومن الحقائق الأولية أن المرء لا يستطيع أن يصل من المعرفة بالدين الى الدين .

ومع ذلك فان من يشعر بالانفعال الدينى ينجح الى تفسير طبعه وعلّة حالته النفسية بوساطة عقله ، ويرى أن عاطفته فى أساسها هى اعتماد المخلوق اعتمادا مطلقا على العلة الأزلية للكون . ونمو هذه العاطفة وفيضها الذاتى انما هى الحياة الدينية ، التى من آثارها تزكية الفرد بما لايسطيع العلم أو الأخلاق أن يفهم به . وهى لاتميل الى التعبير عن نفسها بأفكار مناسبة ، فهذا مستحيل ؛ بل برموز تستطيع أن تعكسها الى الشعور فتسمح للانفعالات بالتبادل . وليس مانسميه عقيدة شيئا آخر الا تمثيلا عقليا لموضوع هذه الانفعالات أو علتها . وفى بعض الأحيان يخلق القلب رموزا خلقا مباشرا بقوة العبقرية فيغذى العقل . وأحيانا أخرى يستخدم الرموز التى تقدمها له الديانات القائمة . ولكنه لا يتقبل هذه الرموز نفسها قبولاً سليماً، بل يبعث فيها الحياة فيحفظ لها بذلك صفة دينية . ذلك أن التقاليد والعقائد ليس لها معنى أو قيمة اذا لم ينفخ الأفراد فيها الحياة بعواطفهم على الدوام .

ومع ذلك فلا يستطيع العلم أن يقيم أى عقبة فى سبيل خلق أو

قبول هذا الرمز الدينى أو ذاك . لأن العلم أيضا ليس الا طريقة للادراك الرمزى . فهو يعبر بوساطة الألفاظ عن مجهود العقل فى فهم الأشياء ، أى ادراك التطابق بين الوجود والفكر ، وهذا مل أعلى بعيد التحقيق .


صفوة القول ، الوجود عند سبليرماخر أسبق من المعرفة . وليست الحقيقة والحياة الا شيئا واحدا ، وأسمى حقيقة هى تصفية الحياة العليا ، حياة النفس والعاطفة . أما كل ما هو صيغة ، وعقيدة ، وكلمة ، وشئ ، ومادة ، فلا قيمة له الا على أنه رمز لهذه الحقيقة التى سمو على العقل .

وقد أصبح تصور الدين بصورة مناسبة للرومانسية هو السائح خلال القرن التاسع عشر ، مع ميل الى الميتافيزيقا فى ألمانيا ، وإلى الأدب فى فرنسا فاعتمد الدين أولا وقبل كل شئ لا على العقل بل على القلب . فللدين مبادئه . وأدلتها ، وأعماله التى تفرض نفسها على العقل باسم سلطة متعالية . وليس شك فى وجود بعض المدافعين عن الدين ممن حملوا الأسلحة التى علاها الصدا لكبار العقليين فى القرن السابع عشر ، أو حاولوا حمل أسلحة جديدة يواجهون بها باسم العقل الخصوم الذين ينتسبون الى العقل أيضا . ولكن الحياة اتخذت جانب الذين أظهروا الحقيقة الدينية فى تمام أصالتها وعظمتها ، دون اهتمام بالعلم والعقل المستقلين ، ودون عناية بالتحالف مع الفلسفة أو السلطات الزمنية . ولهذا السبب ازدهر الدين الحر الذى يعتمد على قواه الخاصة ، وهى القلب والإيمان والتقاليد ، عاملا على تنمية الحياة الروحية وتزكيتها .

أما العلم فقد نعود من جانبه تجاهل الدين ، فكان يعد نفسه أكثر فأكثر قائما على التجربة الموضوعية وحدها ، وليس له موضوع آخر سوى كشف العلاقات المستمدة من الظواهر . ولماذا يحفل بمذاهب مؤسسة على مبدأ آخر ، وتسعى الى أهداف مختلفة؟ فقد تتعايش وجهتا نظر جنباً الى جنب فى ذهن الفرد الواحد دون أن يختلطا ، فالعالم حين يدخل معمله يترك بالباب معتقداته الدينية ويستعيدهما عند خروجه .

خلاصة القول ؛ كانت الصلة بين الدين والعلم كما قامت خلال القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية حاسمة . فلم يعد العلم والدين مظهرين متماثلين . على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية لموضوع واحد هو العقل الإلهى ، كما كان الأمر قديما فى الفلسفة اليونانية . ولم يصبح العلم والدين حقيقتين يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسين . ولم يعد العقل ضامنا مشتركا لهما كما هى الحال عند العقليين المحدثين ،

فكلاهما مطلق على طريقته ، وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما
تميزت ملكتنا النفس : الذكاء والعاطفة - بحسب علم النفس السائد
في ذلك الوقت - والتي اليهما يرجع العلم والدين • والى هذا الاستقلال
المتبادل يرجع الفضل في امكان وجودهما معا في ضمير واحد ، بحيث
يقومان جنباً الى جنب كأنهما ذرتان ماديتان صامدتان ومجاورتان في
المكان • وقد تفاهما - ضمنا أو صراحة - على أن يتفادى أحدهما بحث
مبادئ الآخر • لقد كان شعاع العصر الاحترام المتبادل للأوضاع
المكسبة ، مما أفضى الى أمن وحرية كل منهما •



الجزء الأول النزعة الطَّبِيعِيَّة

الباب الأول

أوجست كومت ودين الإنسانية

مواجهة لابد منها من الآن فصاعدا •

الفصل الأول : مذهب أوجست كومت عن العلم والدين - تعميم فكرة العلم وتنظيم العلوم : العلم والفلسفة - الفلسفة والدين : دين الإنسانية •

الفصل الثاني : تناول المذهب - علم الاجتماع والدين : ما يضيفه هذا الى ذلك - الصلة المنطقية بين الفلسفة والدين عند كومت - هل تتعارض الدين مع الفلسفة ؟

الفصل الثالث : قيمة المذهب - مضايقة الدين للعلم ومضايقة العلم للدين - الإنسانية تصور غامض - الإنسان الطامح في التسمي على نفسه : هذا بعينه هو الدين - التناقض الباطن للمذهب الوضعي •



ليس أوضح ولا أنسب لترتيب الأفكار في الذهن والسير في طريق مناقشة مجردة من التعاريف المضبوطة والمعالم المابتة • ولم تسنح للعلم والدين فرصة الصراع اذ كانا محبوسين ، الأول في العقل والآخر في القلب ، وكأنيهما في مقصورتين يحول بينهما سد منيع • وكان يكفي أن يعترف كل منهما لصاحبه بالحرية التي يدعيها ويتمتع بها لذاتها . وبذلك حلت مشكلة الصلة بين العلم والدين بكل سهولة في عالم التصورات ، ولكن لم يكن الأمر كذلك في عالم الواقع •

الحق لم يعرف العلم ولا الدين أن يقصر كفايته وعمله على ما له من ميدان فسيح . أما الحكمة الجارية « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » فقد فسرت في ذلك الوقت لا على أن الملكات الدينية في الانسان ليس لها شأن بملكاته العلمية فقط ، بل على أنه يوجد في الأشياء نفسها عالمان هما الفكر والمادة ، الميدان الروحي والميدان الزمني ، وليس لأحدهما أن يتدخل في شأن الآخر بأي وجه من الوجوه . ولكن هذا الغرض اذا كان توفيقا مريحا فليس هو الحقيقة الواقعة ، بل يكاد يكون عكس هذا الواقع . اذ أين نجد في الانسان الحد الفاصل بين القلب والعقل ؟ وفي الطبيعة الحد الفاصل بين الأجسام والأرواح ؟ ولعل هذا هو السبب في أن الدين — وقد ازدادت رغبته في التوسع بعد اعلان استقلاله — قد وجد نفسه محصورا في محراب الضمير ، واضطر الى غزو عالم الظاهر . ومن جهة أخرى أعلن العلم ، وقد اكتسب بنجاحه الباهر قوة يوما بعد يوم ، وأصبح شاعرا في وضوح متزايد بموضوعه ومنهجه ، أن عالم الحقائق بأسره وفي جميع أجزائه أصبح منذ ذلك الوقت مفتوحا لبحونه ، بشرط أن يسير بترتيب ذاهبا حسب تعاليم ديكارت من البسيط الى المركب ، ومن السهل الى الصعب ، ومن المعلوم مباشرة الى ما لا يمكن أن نبغسه الا بواسطة .

ومنذ ذلك الحين أصبح الصراع ، الذي استبعد بلباقة نظريا ، مما لا يمكن تجنبه عمليا . فاذا ادعى الدين السلطة على الأجساد كما يدعيها على الأرواح ، وادعى العلم السلطة على الأرواح كما يدعيها على الأجساد ، فلا مناص من تقابلهما بالضرورة ، وعندئذ تنحصر المسألة في معرفة السبيل الى حل هذا النزاع .

لا ريب أن كثيرا من الناس لا يزالون متابعين الاعتقاد بأن الأيسر اتخاذ تدابير متبادلة تحقق الوفاق المؤدى الى السلام . وهم يقررون أنهم هم أنفسهم يفرقون في نوم لذيذ على وسادة ناعمة حشوها التجاهل ، ويشكون من الضوضاء التي تثار حولهم والتي قد توقظهم . ويقنع الكثيرون ممن يزعمون أن أمثال القديس توما ، وديكارت ، ومالبرانس ، وليبنتز كانوا ذوى عقول ممتازة ، ويتساءلون : لم لا نكتفى بالأدلة التي رضى بها هؤلاء المفكرون ؟ وهم ناومون التقدم في نقد لا ضابط له ، ويأسفون على تهافت التوفيقات التقليدية . ولكن الضمير الانساني من جهة استمراره على مر العصور لا يختلط بالعادات العقلية لهؤلاء الأشخاص أو أولئك مهما يكثر عددهم ويشتهر أمرهم بسبب ثقافتهم وموهبتهم . لأن الضمير

لما كان نوعاً من التنسيق فإنه يقابل بين الأفكار المتباينة التي تجلبها التجربة • فالضمير جهد يبذل لأقامة ضرب من التوفيق والتناسق بين الأفكار ، بالملاءمة بينها ، أو باستبعاد بعضها على حساب بعضها الآخر . ولهذا السبب اذا التقى العلم بالدين وجها لوجه كان من الواجب حاضرا أو مستقبلا أن يوازن الضمير بينهما حتى يعرف هل يستطيع دون أن ينكر نفسه الاحتفاظ بهما معا بشكل من الأشكال ، أو يجب عليه أن يفرر استبعاد أحدهما واستبقاء الآخر •

من الواضح مما سبق عرضه أن الضمير قد يستلهم هذا المذهب أو ذاك مما كان ينادى به أحد قادة الفكر ، ولكنه لا يستطيع سوى الوقوف عند حد الاسترشاد بالمذهب دون بعثه كما كان ، اذ ليس من المحتمل الا يوجد في الظواهر الناشئة عن الثورات الكبرى بعض العناصر الجديدة التي تدعو الى تغيير الموقف .

هذا الشعور بالمواجهة الواجبة بين العلم والدين ظهر بوجه عام عند المفكرين الذين شغلوا أنفسهم بمثل هذه الأمور في الثلث الثاني للقرن التاسع عشر • ونستطيع أن نقسم هؤلاء المفكرين قسمين بحسب ما يظهر عندهم من ميل يقلب نحو الاتجاه الطبيعي أو الروحي . وأوجست كومت على رأس أصحاب الاتجاه الطبيعي •

الفصل الأول

(مذهب أوجست كومت فى العلم والدين)

يقوم مذهب أوجست كومت على سلوك منهجى يسير من العلم الى الدين مارا بالفلسفة . ويسمى كومت المنهج الذى به يتم هذا التقدم والذى يحدد دلالة النتائج وقيمتها منهجا وضعيا . ويسمى المذهب نفسه ، وبخاصة أشرف أجزائه وهو الدين ، المذهب الوضعى ، ويدل هذا الاصطلاح على : (١) أن كومت يريد اشباع الحاجات الواقعية للعقل البشرى، وأن يقف عند هذه الحاجات فقط . (٢) انه لايسمح كوسائل لهذا الاشباع الا بالمعارف الواقعية أيضا أى المتصلة بالوقائع الحقيقية وفى الوقت نفسه فى متناول العقل البشرى . ويجب أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجاتنا الواقعية . فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى « وضعى » .

وينشأ عن هاتين الصفتين صفة نالئة هى الصفة العضوية ، لأن المعارف والعواطف الانسانية ، التى تعجز عن تنظيم يقينى ما دامت لا تخضع لقاعدة حقيقية ، تكون نظاما نهائيا حين تتصل كلها بغاية واحدة ولا شك فيها على حد سواء .

من بين العنصرين الجوهريين فى الفكرة الوضعية ، وهما الواقع والنافع، الواقع هو الذى يوجد فى العلم، وفى العلم وحده، أما اللاهوت والميتافيزيقا اللذان يزعمان أيضا تعريفنا بطبيعة الأشياء ، فهما نظامان وهميان . وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التى تطالب بمواجهة كل

ما يعطى لنا بحيث نمكن من ادخاله فى نطاق العلم الصحيح ، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع فى مناوول أيدينا والانتفاع به .

لن تلبس المعارف الانسانية جميعها منذ الآن الصورة العلمية • وادا كانت الرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء علوما بمعنى الكلمة ، فلم يكده علم الحياة يبدأ فى التخلص من لفائف الميتافيزيقا ، ولا تزال دراسة الظواهر الانسانية بوجه خاص فى أيدي الأدباء والمؤرخين ، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم •

من الواجب اذن أن نبدأ أولا بتحديد فكرة العلم ، تم النظر فى امكان تطبيقها على جميع فروع المعرفة الانسانية .

لقد كان المنهج الذى اتبعه أوجست كومت عظيما حقا ، فهو يسير من المحسوس الى المحسوس لا من مبدأ مجرد وضع أوليا الى نتائج الجدلية . انه لا يبدأ من المنطق وهو علم التصورات ، بل من الرياضيات وهى علم واقعى أصبح منذ الآن مقورا •

يبدأ كومت بتحديد الخصائص التى تجعل من الرياضيات علما ولا يحاول بعد ذلك أن يفرض هذه الخصائص كما هى فروع المعرفة الأخرى ، بل يلائم بينها وبين الموضوعات المختلفة للمعرفة بعد تعديلها تعديلا مناسبا لا يغير من جوهرها • هذه الملاءمة هى التى يسميها تعميما ، وامتدادا • وبذلك توجد نفس الصورة العقلية فى جميع معارفنا ، مع تغيير ما يجب تغييره ، فيصبح العلم واحدا ومتعددا فى آن واحد •

والرياضيات عند كومت مدينة بصورتها العلمية الى البحث فى القوانين الوضعية وحدها ، نعى فى العلاقات المضبوطة الثابتة بين الحدود المعطاة • يجب اذن أن يفرض هذا الموضوع بعد تحديده تحديدا مناسبا على جميع مراتب المعرفة • ويتم هذا التحديد بأمرين : (١) بالبحث فى الشئ المطلوب معرفته عن الجانب الذى يسمح بادراجه تحت قوانين العلم • (٢) بالنظر الى هذه القوانين نفسها بطريقة تلائم الطبيعة الخاصة للشئ المطلوب معرفته •

بمقتضى هذه المبادئ يعرف كومت الصورة الخاصة بكل مرتبة علمية ، وينتهى الى نظريات عن علم جديد يسمى علم الاجتماع ، يصبح بالنسبة للوقائع الخلقية والاجتماعية كعلم الطبيعة والكيمياء بالنسبة الى ظواهر الطبيعة غير العضوية •

أما فيما يختص بالعلوم الموجودة من قبل فانه بذكر عنها أقوالا ذات دلالة فلسفية عظيمة .

يجب على علم الطبيعة أن يخلق عنه كل ما يشبه تلك الأمور الخفية التي اعتمد عليها زمنا طويلا يلتبس منها تفسيرات وهمية . ولكي يكون علما بمعنى الكلمة يجب عليه ويكفيه أن يعين الشروط الظاهرية التي تبدو الظواهر فيها .

وئمة فرق عظيم بين علم الحياة وعلم الطبيعة والكيمياء . فالقوانين التي يدرسها علم الحياة هي العلاقات المتبادلة بين الوظائف والأعضاء . ويجب لكشف هذه القوانين استبعاد النظرية الميتافيزيقية عن التلقائية الحيوية ، واعتبار الظواهر الحية أنها خاضعة للقوانين العامة للمادة التي لا تعدل منها الا تعديلا يسيرا . ويجب من جهة أخرى الحذر من اخضاع علم الحياة لغيره من العلوم غير العضوية ، لأن العفل يسير في هذه العلوم من البسيط الى المركب . ولبست علة هذه القاعدة أن كل علم يجب بالضرورة أن يسير على هذا النحو ، بل السبب أن البسيط في هذا النوع من الظواهر التي تختص هذه العلوم بها أقرب إلينا من المركب وأسبق معرفة منه . فاذا انتقلنا الى الكائنات الحية حدث العكس ، ففبها نجد المجموع أقرب إلينا من الأجزاء وأعرف . وإذا كانت فكرة الكون لا يمكن أبدا أن تصبح وضعية ، لأن الكون يتجاوز دائما وسائل ملاحظتنا ، نجد أن علم الحياة على عكس ذلك تظل تفصيلاته عسيرة التناول : فالكائنات أعرف عندنا كلما كانت أعقد وأرقى . فمعنى الحيوان أوضح من معنى النبات ، ومعنى الإنسان أوضح من معنى الحيوانات الأخرى ، بحيث يصبح معنى الإنسان ، وهو الفكرة الوحيدة التي نكتسبها مباشرة ، نقطة البداية في علم الحياة بأكمله . وهكذا على حين تسير العلوم الطبيعية من الأجزاء الى المجموع يجب على علم الحياة أن يسير من المجموع الى الأجزاء حتى يبقى كالعلوم الطبيعية علم ملاحظة وعلم وضعيا .

اذ كان المنهج الوضعي قد خضع لمثل هذا التعديل حتى ينلاء مع شروط علوم الحياة ، فلا عجب أن بلقى هذا المنهج تعديلا أعظم حتى يمكن أن ينطبق على دراسة الوقائع الأخلاقية والاجتماعية . وسيظل وضعيا برغم هذه التعديلات اذا ظهر حقا أنه جدير بتميز العلاقات المطابقة لفكرة القانون الطبيعي من الفوضى . الظاهرة والتلقائية البادية في عالم الاجتماع والإنسان .

مادام المجتمع قبل كل شيء نضامنا وتكافلا ، شأنه شأن الجسم الحى ، فسيلقى المنهج نفس التعديل الذى لفيه فى علم الحياة ، ويسير من المجموع الى الأجزاء . ولكن المجموع فى علم الاجتماع ليس الفرد الذى يصبح ههنا عضوا أو جزءا ، بل المجتمع الذى تقع منه الانسانية فى المرتبة الأولى ، فالمادة الأولى فى دراسة الوقائع الانسانية دراسة علمية هى الوقائع الجمعية .

وليس هذا كل شيء . فالتمييز الواجب فى كل علم ، والذى لم يكن له فى العلوم الدنيا الا أثر ثانوى ، يصبح ههنا من الزم الأمور ، نغنى التمييز بين الساكن (ستاتيك) والمتحرك (ديناميك) . فالدراسة الانسانية تبحث فى التضامن أى الكائن الاجتماعى فى علاقاته مع شروطه فى الحياة وتستخلص نظرية منظمة . والدينامية ترد التقدم ، وهو بلا نزاع الظاهرة الانسانية ، الى قانون .

فالدينامية الاجتماعية فى سيرها من المجموع الى التفاصيل تحدد قبل كل شيء التقدم العام للانسانية . وهى تستخدم فى هذا الصدد طريقة ملائمة للملاحظة ، تلك هى دراسة التاريخ العام . وموضوع هذه الدراسة الوقائع الانسانية الجمعية ، وهى الوقائع الوحيدة التى يمكن ملاحظتها من خارج ، والجديرة وحدها حقاً باسم الوقائع . ثم تستخلص من النظر الى هذه الوقائع الخصائص العامة التى تميز العصور المختلفة . ولكن الاعتماد على التاريخ العام وحده ليس كافياً فى تأسيس علم الاجتماع ، اذ لابد من ربطه بمعرفة الميول الغريزية الأساسية الدائمة للطبيعة البشرية حتى نظفر بالقوانين الدينامية المطلوب تحديدها .

لايفكر أوجست كومت فى هذا الأمر نظرياً فقط ، ولكنه يزعم انه قد اكتشف فيما يسميه قانون الاحوال الثلاث - أى النابع الضرورى للحالة الالهية ، والميتافيزيقية ، والوضعية - القانون الأساسى للتقدم البشرى ، وعندئذ يسر مما هو فائمه بالفعل الى ماهو بالقوة .

فما دامت فكرة العلم قد نحدت من جهة مبدئها وفى آن واحد أصبحت ملائمة لموضوعات المعرفة المخلفة ، فكل مايقع فى متناول أيدينا ، وكل مايقدم الينا يمكن أن يصبح موضوع علم .

ولكن المذهب الوضعى لايبحت فى الواقع الا ليصل منه الى النافع

فكيف نرتفع من المعارف الواقعة التى تقدمها العلوم الى المعارف
الوضعية حقا ؟

هنا يبدأ دور الفلسفة الصحيح . ولكى يتفق البحث عن الواقع
مع البحث عن النافع يجب على الفلسفة أن تعرف النافع وتوجه العلم
نحوه ، لأن العلم لن يفرض من تلقاء نفسه النظام الضرورى .

بوجه عام الغاية التى تسعى الانسانية اليها هى تماسك التصورات
والارادات وناسقتها ووحدها . وبذهب كومب الى أن التماسك فى
عصره ، والذى كان قائما الى عهده على سلطة الكنيسة وانقسمت عراه
بالثورة ، يمكن أن يتم باعادة بناء المجتمع بنظام جديد من التنسيق
يكون ثابتا نهائيا . ومن الخطأ الاعتقاد فى امكان اعادة هذا التنسيق
مباشرة بوساطة النظم السياسية أو الدينية . لاريب فى أن وجود النظم
أمر ضرورى ، ولكنها يجب أن تستند الى أساس . وليس القول بغاية
منشودة أو بمجرد فكرة عملية أساسا كافيا . اذ العمل لا يكفى نفسه
نفسه ، واذا اندفع المرء من أول الامر فى طلب الغاية دون درس سابق
للوائل التى يستخدمها ودون تعلم سابى ، ضل عنها . والفن بالفن
وهم ، والنظر للنظر لغو ، أما ما يخضع للنظام فهو الفن بطريق النظر .

لهذا كان تدخل الفلسفة ضروريا . فلو كان العمل وحده كافيا
لألفى عبء الاحياء الاجتماعى على كاهل الساسة ، ولو كان العلم وحده
جامعا لعهدنا الى العلماء بحكم المجتمع . واذا كان كل من هذين الفرضين
باطلا ، فعلينا أن نفسح المجال لبحث خاص يحدد شروط الانتقال من
المعرفة الى العمل ، وهذا البحث من اختصاص الفلسفة . ذلك هو
المذهب الرئيسى الذى أعلنه أوجست كومت وأعتقد عن طريقه فى امكان
اعادة الحكمة القديمة بصفاتها النظرية والعملية لخير الانسانية .

وبرى كومت أن الفكرة التى نضيفها الفلسفة هى أنه من المهم
الأمل فى وحدة أخلاقية وسياسية للعواطف والأفعال الانسانية اذا لم
نحقق قبل ذلك التماسك المنطقى فى الافكار والعقول . فالوحدة
الفكرية شرط الوحدة الأخلاقية . فالنافع اذن هو أولا تحقيق الوحدة
الفكرية . وانشاء هذه الوحدة هو الموضوع الصحيح للفلسفة .

ولما كانت العلوم قد فامت على الفكره الوضعية للفانون الطبيعى،
ففيها تجانس معين يحمل على الاعتقاد فى امكان توحيدها فى المجال العلمى
نفسه . ولكن هذا وهم خطير ، لأن العلوم مع تماثلها فى مناهجها فهى

بالنسبة لنا منفصلة ولأربب بعضها عن بعض تبعاً لموضوعاتها . ونفس
الضرورة التي حملتنا على الرضا بتمائل منهاجها والعدول عن تطابقها ،
هى السبب فى التعدد الذى لا مرد له بين موضوعاتها . والعلم باعتبار
أنه حاجة من حاجات العقل البشرى واحد ، ولكنه كثير متعدد بالضرورة
عند تحقيقه . فليس ثمة ولن يكون نمة شئ واحد يسمى «العلم» ، بل
ليس ولن يكون هناك أبداً علوم ، هى العلوم الستة الأساسية التى
فصلها فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» .

فإن نعهد الى العلماء تحقيق الوحدة الفكرية للانسانية أمر
مستحيل ، اذ للعلماء من حيث أنهم علماء اتجاهات تعارض تلك الغاية
السامية . فهم يؤثرون التخصص ، ويقطعون أوصال الواقع ، ويتجاهل
أو يزدرى بعضهم بعضاً . هذا الى أن كلا منهم يرى فى دراسته الخاصة
العلم بمعنى الكلمة ، فيحاول كل منهم فرض منهجه كما هو على سائر
العلوم الأخرى . فالرياضيون مثلاً وقد افتتنوا بما أصابوه من نجاح فى
ميدانهم ، سائر من الأجزاء الى المجموع ، يريدون نقل وجهة نظرهم
المادية الى علم الحياة وعلم الاجتماع ، والواجب على العكس أن نتجه فى
هذين العلمين من المجموع الى التفاصيل . أن عقل الرياضيين الذى
يتصف فى آن واحد بالفوضى والضيق والتسلط والاستبداد لهو أسوأ
نكبة على الانسانية .

أضف الى ذلك أن العلماء يميلون الى مزاوله العلم للعلم ،
وينتشون ببراعة كشوفهم حتى اذا لم تصلح لأى شئ، وينشدون الدقة
فى موضوعات تافهة ، وينصبون لأنفسهم مشاكل وهمية لا حصر لها
لاظهار مواهبهم فى الهواية .

لهذه الأسباب كلها ، لا يستطيع العلم أو على الأصح العلوم أن تنظم
نفسها بنفسها ، بل يجب على الفكر أن ينظمها من خارج .

فاذا كان التركيب المباشر الموضوعى للعلوم مستحيلاً ، فلم يبق
الا محاولة التركيب الذاتى ، وهو تركيب لا يتم من وجهة نظر الأشياء
بل من وجهة نظر الانسان الذى يستعين بالعلوم على بلوغ أهدافه
الخاصة . وآخر العلوم تكويننا ، ذلك الذى ابتكره أوجست كومت ،
هو الذى يقدم فى نظره عناصر هذا التركيب .

وللقيام بهذه المهمة يتخذ علم الاجتماع من لاهوت العصور القديمة
نموذجاً ، ذلك اللاهوت الذى وحد بين العقول بواسطة مبدأ شخصى ،

كان الخيال هو الذى قدمه ، وعلينا الآن أن نعدل عمل رجال الدين معتمدين على الوقائع وحدها وعلى العقل وحده .

بذلك يصبح مبدأ التنظيم المفهوم الاجتماعى بلا منازع معنى فكرة الانسانية . فالانسانية من وجهة نظر مكانية لا توجد الا فى أجزائها وهى الأفراد الموجودون فى الواقع ، أما باعتبارها كلاً قائماً فى الزمان ، فانها تتجاوز مظهرها فى المكان .

لقد اقتضى تعميم فكرة العلم السير بالضرورة من أسهل العلوم الى أعقدها ، ولكن ترتيب العلوم يقتضى النزول من علم الاجتماع الى العلوم الدنيا .

وفكرة الانسانية هى التى تنظم بواسطتها أولا الوقائع الاجتماعية ولما كانت هذه الوقائع متفرقة فى المكان فقد ارتبط بعضها ببعض بفضل علاقة خاصة هى علاقة التابع ، أو التضامن بين الماضى والحاضر والمستقبل . وينشأ تعاقب الأحداث الانسانية عن سببين ، أحدهما خارجى هو انتقال التجارب البشرية من جيل الى جيل ، أى التقاليد ، والثانى داخلى هو غريزة الكمال المشتركة بين الناس . ففكرة التقدم عن طريق الاحتفاظ بالقديم ، وعن طريق الترتيب ، هى مبدأ تنظيم الظواهر الاجتماعية .

وهذه الفكرة نفسها يمكن أن تستخدم شيئاً فشيئاً لتنظيم العلوم الدنيا ، التى يجب أيضاً أن يكون غرضها وقواعدها السعادة الانسانية ويجب على هذه العلوم ألا يقيب عن بالها أنها صنعت بيد الانسان ولخير له هذا يجب أن تستبعد كل تفكير نظرى لا ينصرف بوجه خاص الى تحسين الأحوال الانسانية ، ولا يكون انسانياً فى موضوعه . ولا يجب أن تفسح المجال لفضول الهواة فى بحث قوانين الطبيعة . ولتجعل شعارها : التفكير قبل التدبير .

لن توجه جميع هذه العلوم نحو الخير الاجتماعى فقط ، بل ستقوم بينها علاقات خاصة تربط بين الغاية والوسيلة فيحدد كل علم من العلوم المراقبة المشاكل التى يجب على العلوم الدنيا معالجتها ، والمدى الذى يحسن أن تمتد اليه بحوتها . وفى مقابل ذلك تطبق دون قيد القوانين التى تضعها العلوم الدنيا على العلوم الراقية ، اذ أساس خصوصية هذه العلوم وشرط وجودها هو نفس القوانين التى تتجاوزها حين تضاف اليها .

وهكذا تتجه الفوائين الطبيعية اتجاهها وضعيا نحن ، أى من جهة النافع والواقع على حد سواء . وسيحفظ بالنسبة التى أنارها النقد الفلسفى عن المعرفة الانسانية ، لا على المعنى السلبى العاطل من أن الظاهرة مشروطة بظاهرة أخرى ، بل على هذا المعنى الوضعى من أن كل معرفة نسبية الى الانسان ، فليس لها دلالة الا كأداة مباشرة أو غير مباشرة لكماله . وهذا مذهب عظيم النتائج ، لأن الرياضيات التى أرادوا أن يجعلوا منها تاج العلوم ، نتراجع الى المرتبة الأخيرة فى سلم معارفنا .

هذا هو ترتيب العلوم الذى يجعل علم الاجتماع ممكنا . وبحقنى هذا الترتيب النمايك الذهنى والوحدة الفكرية التى بدونها يسبحل تجديد الجماعات .

وهذا هو النطاق الذى تقف عنده الفلسفة . فهل يكفى الآن وفد بلغنا الوحدة الفكرية أن تنشأ الوحدة الأخلاقية والسياسية من تلقاء نفسها ؟ أو هل من الضرورى لتحقيق هذه الوحدة العليا أن يتزود المرء بموارد جديدة ، وأن يلجأ الى قوى من طبيعة أخرى ؟



حين استخدمت الفلسفة فى التركيب الذى اضطلعت به المعطيات التى تقدمها العلوم اليها ، لم تكلف نفسها مشقة البحث فى شروط هذه المعطيات نفسها . وقد وجدت الفلسفة فى علم الاجتماع مبدءاً لتنظيم العلوم يصلح لتحقيق الوحدة الفكرية بين الناس . ولم يكن عليها أن تبحث لتحقيق ماتسعى اليه عن علة وجود المجتمع وعن طبيعة مصيره وأصله . ومع ذلك فلا مناص للانسان من اجراء هذا البحث اذا أراد أن يعمل على تجديد المجتمع بالفعل لا بالنظر فقط . فالعلوم تقدم المساهمة التى تقوم الفلسفة بتنظيمها . ولكن هذا العمل كله يظل مجرداً مشروطاً اذ من ذا الذى يضمن لنا وجود المجتمع وبقائه كما يفترض العلم .

بدلنا التاريخ على مجتمعات ظهرت الى الوجود ، فمن الذى انتأها ؟ أهو العلم أم الفلسفة ؟ تدلنا الملاحظة على أنه الدين . وعلم الاجتماع مدين بموضوعه وعلة وجوده الى التأثير المستمر للدين . فهل يستمر هذا الموضوع فى البقاء اذا اختفى الدين ؟ وهل تبقى النتيجة موجودة اذا ذهب السبب ؟

انظر الى الطبيعة الانسانية ، بران ما فيها من عقل عاجز عن خلق
الرابطه الاجتماعية أو الاحتفاظ بها . ولم تسنطع أرقى التواليف
الفكرية سوى تنظيم الأثرة والعزلة . على وجه العموم لايفعل العقل
الا الترتيب والتنظيم دون التوليد . أما الذى يخلق فهو القلب . فالقلب ،
موجود بالضرورة فى أصل ذلك الخلق الأعلى ، وهو الكائن الاجتماعى .

لا ينبغى أن نخلط بين القلب وبين الغريزة ، والطبيعة ، والواقع
المجرد . ومن سمات الطبيعة الانسانية كما نعرفها مباشرة أن أقل
الغرائز منزلة وأشدّها أثرة هي التى تسيطر على ميول التعاطف والايثار
الذى هي أعظم سرفا . لانسك أن هذه الميول موجوده فى أصل الفطرة
شأنها شأن غريزة الأثرة ذاتها ، ولكن ليس لتلك الميول مافى الأثرة من
طاقة ومثابرة . فالمشاركات الوجدانية وحدها هي التى تستطيع أن
تولد الحالة الاجتماعية ، وأن تحتفظ بها بالضغط على الدوافع المتنافرة
للغرائز الفردية .

وجود المجتمعات اذن مرتبط بحالة ليس فى امكان الفريه أو العقل
تحقيقها . وعلينا أن لننمس لنزعة التعاطف الانسانية معيناً يدعمها
ويرفعها فوق غريزة الأثرة ، وهذه هي المعونة التى قدمتها الأديان فى
الماضى . لقد حققت الأديان بطريقتها الخاصة وحده القلوب ، وهى
شرط وحدة العقول . ويجب أن يستخلص الكيان الانسانى من تلك
المؤسسات القديمة ويحتفظ به ، مادامت المعتقدات التى قامد على
أساسها قد حكم عليها بالزوال . فهذا هو الدين — بعد أن يجسد
نفسه — الذى يقدم المبدأ الأول فى تجديد المجتمعات .

أما المنهج الذى نتبعه فى اجراء هذا التجديد فهو استخلاص العنصر
الوضعى الانسانى الثابت من العناصر السلبية الهرمة التى تحتويها
الأديان التقليدية ، والتى انخذت من ذلك العنصر الوضعى مطبة لها .
وبذلك يكتمل المذهب الوضعى ، ويتوجه على هذا النحو الدن
الوضعى .

تتلخص جميع نعاليم الأديان فى معتقدن : الله ، والخلود ، فما
المضمون الوضعى لهذين المعتقدن ؟

فكرة الله ، من جهة أنها تعبر عن الحاجة الواقعية للانسان ، هي

فكرة موجود كلى عظيم أزلى به تتصل نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية المتنافرة حتى تتجه الى الائتلاف معه والاتحاد به .

وفكرة الخلود الوضعية هى مشاركة أهل الحق والعدل ، نعى أولئك الذين أحبوا فى هذه الحياة الله وغيرهم من الناس حقا وفعلًا - فى جانب من الحياة الأزلية للموجود الالهى .

لا يجد المذهب الوضعى متقة فى ايجاد موضوع ذى وجهين ، واقعى وقريب المنال ، يمكن أن يحقق هذه الشروط . هذا الموضوع ليس بعيدا عنا ، انه قريب منا ، انه فينا : وليس هو شيئا آخر الا . الانسانية .

لقد تصور الناس غالبا الانسانية انها فكرة بسيطة كلية ، فكانت بذلك تجريد المدرسين أى صورة فارغة ميتة . ويمكن أيضا أن نفهم الانسانية على أنها مجموع الناس الذين يعيشون بالفعل ، وعلى هذا المعنى الانسانية شىء واقعى . ولكن كيف تسيطر هذه الفكرة على الأفراد الموجودين بالفعل الى الحد الذى تحمل فى طياتها الله والخلود اللذين يتطلعون اليهما ؟

ولكن الانسانية ، كما تقدم لنا فى تمام عظمتها ، شىء آخر يختلف عن تجريد المدرسين أو مجموعة أفراد فى المكان . فالانسانية استمرار وتضامن فى الزمان . وهى تتألف من كل ما أحس به الناس وفكروا فيه وقدموه من خير وفضل وباقبات صالحات . انها الموجود الذى بسمو على المكان ، والذى تتركز فيه جهود الأفراد العابرة والمتقلبة ، بعد تطهيرها وتنظيمها ، والذى تصبح معه هذه الجهود حياة خالدة وأثرا باقيا .

إذا فهمت الانسانية على هذا النحو أفتكون هى نفسها الاله الذى بنشده الناس ، أى الموجود الحق العظيم الأزلى ، الذى يتصلون به اتصالا مباشرا ، ويستمدون منه الوجود والحركة والحياة . وعن هذه الذخيرة من القوى الخلقية المتجمعة على مر الأجيال فى هذا الموجود ، تفيض الى القلوب الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة . فالانسانية هى الموجود العظيم الذى يسمو بنا عن أنفسنا ، ويضيف الى ماعدنا من تعاطف قدرا فائضا من القوى التى يحتاج ذلك الميل البها لاختضاع ميول الأثرة . وفى الانسانية يتحاب الناس ويتآخون .

تم في الانسانية يستطيع الناس أن ينعموا حقاً بالخلود الذي بتطلعون اليه . ذلك أن الانسانية تضم اليها كل مايطابق جوهرها وتحفظ به وتتحد معه ، وكل مايجعلها أعظم وأجمل وأقوى . وما نسيح الانسانية الا افكار الناس الواقعيين وعواطفهم ، وهى تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء . هؤلاء الأموات يعيشون في ذكرى الأجيال الحاضرة ، وانها لذكرى متحركة فعالة مؤثرة . فالأموات يؤثرون في الأحياء بما يبعثونه فيهم من غيرة نبيلة تدفعهم الى أن يكونوا جديرين بالانضواء تحت لواء أجدادهم العظام .

حقاً لن يصبح هذا الاله مشخصاً، ولن يصبح هذا الخلود موضوعياً ، لأن المذهب الوضعى ينكر هذه المعتقدات الموحى بها من الأديان السماوية ويعدّها خيالية . ولكن كيف نبلغ الدين الصحيح عن هذا الطريق ؟ وكيف يقاس الاله المحدود الأثنى المتعالى عن العالم صاحب الهوى ، بالانسانية ، وهى كلها لجميع الناس ، وداخلة في العالم وهى مع تساميتها واحدة حقاً مع أحقر الناس ؟ وماقيمة الاستمرار المادى في المكان الى جانب الحياة المتصلة في الزمان وفي الضمائر ، هذه الحياة التى تحقق وحدها أتمز رغبة لقلب الانسان ، ألا وهى اتحاد النفوس في الأزل ؟

فاذا كان هناك دين يحقق بطريقة يقينية نهائية الفطرة الدينية الأولية التى لا غنى عنها في الطبيعة البشرية فهو المذهب الوضعى أو دس الانسانية .

ليس هذا الدين تجريداً ، وانما هو حياة ، انه النمو الفعال للإبصار والمحبة . ولكن المنهج الذى يجب اتباعه في اقامة هذا الدين بطريقة فعالة له أهمية عظيمة . وقد كانت المحبة موضوع الأديان السابقة أيضاً ومع ذلك قضى على تلك الأديان في صورتها التقليدية ، اذ لا حياة لأى مؤسسة لاتحترم قانون شرط الوجود . وكما يجب على الفلسفة كى تكون وضعية ثابتة أن يسبقها العلم الذى تتلقى منه نفس المادة التى تقوم بتنظيمها ، كذلك الدين يجب لكى يكون باقياً أن يعتمد على العلم والفلسفة . يجب على الدين أن يعمل في العالم الواقعى والمعقول حيث يجد في هذا العالم شروط عمله .

ويتجه الدين كالحال في العلم والفلسفة من المحسوس الى المجرد ، لا من المجرد الى المحسوس . وبذلك تستبعد هذه الشفقة الدارجة التى

ليس لها من دافع آخر سوى الفكرة المجردة الغامضة عن الجنس البشرى . وهى فكرة مدرسية باطلة يخلصنا المذهب الوضعى منها . فاذا وضعت الانسانية «أوليا» Aprioti فلن تكون الا مبدءا ميتافيزيقيا انانيا ونوريا ، يجنح تطبيقه الى تحطيم التعبيرات الجزئية والمحسوسة للانسانية ، والتي كان للعصر اللاهوتى فضل تحقيقها .

والمحبة لايمكن نقلها بطريق فكرة ، لأن المحبة تنشأ من صلة الناس بعضهم ببعض ، وبخاصة من صلة الرجل بالمرأة . وينبغى أن نبدأ من هذه الصلة اذا شئنا أن تنبعث المحبة فى النفس وننمو حبة فعالة ، لا مجرد فكرة هى تجريد جذب من المنطقة . فكما أن تعميم فكرة العلم يتحقق بسط صفات العلوم التى تم تكوينها على العلوم المطلوب تكوينها — فبما عدا التصحيحات الواجبة ، وكما أن التنظيم الفلسفى للعلوم يتحقق مبتدئين من العلم المباشر نفعه وهو علم الاجتماع ، ثم نازلين فى سلم العلوم باعتبار أنها وسائل بالاضافة الى الغاية الاجتماعية ، كذلك المحبة تنشأ رفقا للقانون الطبيعى من العلاقات الجنسية ، وتتسع نسيا فشيا وتعم مع بقائها واقعية ، اذا سارت من موضوعها الأول فى تتابع ونظام نحو الموضوعات الأكثر اتساعا وأشد تعقيدا مما يقدمه عالمنا لها . وهناك أربع مراحل أساسية ينبغى أن تمر بها المحبة كى تتحقق فى تمام صورتها وأعظم قوتها . هذه المراحل هى : صلة الفرد بالفرد ، وبالأسرة ، وبالوطن ، ربالانسانية .

فاذا اجتزنا هذه المراحل من الارتياض واحببنا الانسانية حبا شديدا السمو والواقعية على سواء ، عندئذ فقط يعيش فينا الموجود الأعظم ويسيطر علينا ويحكمنا . ثم تتحول طبيعتنا بتأثير هذه القوة الحاكمة التى لايمكن مقاومتها فيرتفع الاشار على الأثرة . ويصبح حبنا لأخواننا بعد أن ننصل بالله عملا لا نظريا ، وتلقائيا لا مفروضا ، لأن الله هو الذى يؤلف بين القلوب .

واذا كان الواقع — كما رأينا فى المحبة — هو كل شيء ، وكان النظر البحت لابهيم ، فلاينبغى اغفال شيء مما يمكن أن يسهم فى توليد هذا الواقع ونموه . لذلك لم تجمع الأديان التقليدية فى النفس الانسانية بين العاطفة والخيال عبثا . فالعاطفة والخيال هما المحركان للنفس ، وهما اللذان يجعلانها تهتز وتحيا ، أما الأفكار فتجعلها تزدهر فقط . ولقد كان الخطأ الذى وقع فيه رجال الدين أنهم اتخذوا من أوهام الخيال

حقائق وافعة ، عندما غابت عن أعينهم نظرية الواقع . أما بعد أن استقر الانسان في حصن حصين من العلم الصحيح والفلسفة الصحيحة فليس له أن يخشى الخيال ، اذ يستطيع أن يعهد اليه بدور لم يكن المبتدئ يفسى الحائر لجرؤ أن ينسبه اليه . لن يكون الوهم مضللا حين يعلم المرء أنه وهم ، وحين يكون مستعدا أن يقفه عند حده اذا حاول اتخاذ مكان الحقيقة . ومن فطرة الانسان أن يتأثر بالأوهام التي يعلم أنها أوهام أثرها لا يقل عن تأثير الأوهام التي يعدها حقائق . والخيال لا يطلب الحق بل يعكس أنفسنا في داخل الأشياء حتى اذا استجالت الى مدرجات تروفه نقل الخبال دفعته الى القلب والى الارادة .

فالمذهب الوضعى بعد أن قضى على المعتقدات التي تلبس بوب الحقائق ، لم يعد يخشى أن يعيد الى الحياة مذهب الفتيشية الخيالى على أنه معين عملي تابع للمبدأ المعقول فى الدين . فهو يعيده باعتبار أنه وسيلة مطابقة للطبيعة البشرية ، تحقق هذا التنظيم المحسوس والمثمر للعواطف ، الذى بدونه تظل الوحدة التركيبية النهائية - وهى شرط تجديد المجتمعات - فكرة مجردة .

الحق لن تكون التيمية (من التيمية) الفتيشية Fétichisme التى يعيدها كومت الا ضربا من الخيال الشعري . فهى عبارة عن خلع - على سبيل الفرض - ارادات - تشبه اراداتنا - فعالة خيرة فى الكائنات الموجودة فى الطبيعة . لأن الانسان يشعر بعزلة شديدة فى الطبيعة اذا لم تكن الا مظهرا لقوانين عمياء من يد القضاء . وهو يحتاج لكى يعمل بشوق ولذة الى اعتبار نفسه محوطا بأصدقاء يفهمونه ويشدون أزره . فمن الخير له اذن أن يتخيل فى قوى الطبيعة كائنات تماثله وتشاركه العاطفة . فلا بد من ارادات تكمل القوانين .

من أجل ذلك لن تشجه عبادة المذهب الوضعى الى ذكرى أبطال الانسانية فقط ، بل ستكون موضوعاتها الأساسية : الموجود الأعظم أو الانسانية ، والمعبود الأعظم أو الأرض ، والبيئة العظمى أو المكان . هذه الأتانيم الثلاثة نكون ثالوث المذهب الوضعى . وكذلك من حق كل قانون طبيعى أن يصاغ فى رموز بضرب من الوهية ونسبة تخلق الباب الخصال .

الفصل الثاني

تأويل المذهب

هذا هو مذهب أوجست كومت من جهة اتصاله بالعلاقة بين العلم والدين . ويبقى علينا بعد ذلك أن نتفق على دلالة .

يذهب كثير من المفسرين الى أننا يجب أن ننظر اليه من جانبه الذي هو عليه بالفعل ، لا على أنه مذهب بمعنى الكلمة ، بل على أنه تعبير عن عواطف صاحبه القلبية العابرة ، واننا اذا حذفنا - وهو الأليق - من المذهب هذا الجزء القصصى ، لم يبق في نهاية الأمر من دين أوجست كومت الا ماكان موجودا من قبل في علم الاجتماع الذى نادى به ، أى الانسان ، وبالتحديد الانسان الاجتماعى باعتبار أنه مقياس المعرفة الانسانية وقاعدة لها .

ويذهب غيرهم الى أن للمذاهب والمؤسسات الدينية مكانة عظمى في فلسفة كومت ، لأنه ميز تميزا قويا بينها وبين النظريات الفلسفية بمعنى الكلمة . وهم يعترفون بالدلالة الخاصة التى نسبها كومت للدين ، ولكنهم ينكرون أن مذهبه الدينى يتصل منطقيا بمذهبه الفلسفى .



اذا وازنا بين الجانب الدينى من مذهب كومت وبين علم الاجتماع عنده ، فهل نجد أنه أتى في ذلك الجانب بمبدأ جديد حقا ؟

لا ينبغي - كما يقال - أن نضللنا الالفاظ . فأوجست كومت يتحدث عن أمور شخصية ، عن العاطفة ، عن القلب ، عن الأخلاق ، عن الألفة ، عن الدين . الحق ليس الأمر في هذه النظريات التى تلبس ثوب التصوف في الظاهر الا الامتياز الضرورى لوجهة النظر الاجتماعية

والانسانية في البحث العلمى وفي الحياة . ولما كان كومت قد حكم باستحالة ترتيب العلوم من وجهة نظر الأشياء ، أو وجهة النظر الموضوعية ، فانه يسمى وجهة النظر التى يصطنعها شخصية ، وتنطوى هذه الوجهة على تنظيم العلوم لفائدة الانسان . من جهة انسانية خالصة .

كذلك مايسميه القلب ليس الا لفظه بقليدية تستعمل في الدلالة على العاطفة الاجتماعية وحب الغير ، في مقابل حب النفس . ويرى كومت أن الميتافيزيقيين قد حطوا من شأن العقل حين طابقوا بينه وبين النظر الفردى . ولذلك فانه سيستخدم لفظ القلب الذى يعارض به عادة العقل ، للدلالة على وجهة النظر الاجتماعية بعد أن حلت محل وجهة النظر الميتافيزيقية . على أن اعتمد العقل على القلب لايدل عنده على شيء آخر الا التزام تنظيم البحوث العلمية في سبيل المنفعة الاجتماعية بنائير العاطفة الاجتماعية .

فاذا كان الأمر كذلك فان الطفرة التى يبدو أن كومت قد قام بها ذاهبا من الفلسفة الى الاخلاق والى الدين لن يكون لها وجود ، اذ لن يزيد في الواقع مافى الاخلاق والدين عنده شيئا على ما في علم الاجتماع .

أيتفق هذا التأويل مع فكر كومت ؟

يمكن أن تحل المسألة فورا اذا أخذنا بعين الاعتبار نفس تصريحات كومت ، فقد أعلن بكل ما أمكنه من قوة والحاح انه ابتداء من سنة ١٨٤٥ سيعالج الامور من زاوية أخرى ، متبعا منهجا جديدا يختلف عن الاول . وهو يتحدث في أكثر من موضع عن تطوره العاطفى ، وبعشه الخلقى ، وحياته الثانية . وهو يميز بين الفلسفة الوضعية التى لم تكن الا تمهدا وبين المذهب الوضعى أو دن الانسانية الذى يشتمل وحده على جميع عناصر التجديد الاجتماعى .

ولكن قد نكون شهادته موضع شك ، اذ لم يكد يلقى سنة ١٨٤٤ — ١٨٤٥ كلوتيلد دى فو Clotilde de Voux حتى استولى على قلبه ذلك الانفجار العاصف الذى جعل حكمه مضطربا . فضلا عن ذلك فقد كان مخبولا ، وظل عرضة للانتكاس . وكانت علته بالتحديد اضطرابا عميقا فى العواطف جعله لا يحس وزن الجانب الواقعى للعاطفة فى نمو تفكيره الفلسفى .

يجدر اذن اختبار مراحل مذهبه المخلفة في ذاتها مع موازنة بعضها ببعض .

إذا نظرنا الى نتائج كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» وجدنا المنهج الوضعي معروضا بشكل يتجه في أساسه الى سيادة روح السمو على روح الانفصل (١) . وهو يعالج الفرد طبقا لهذا المبدأ معالجة مجردة بحنة . انها المينافزيقا ، هذا النأله للمذهب الفردى الذى رفع الفرد كما يعيش فى الواقع ، وحفظ بذلك أثره الإنسان الطبيعى وسما بها . أما فى الفلسفة الوضعية فلا يوجد واعم الا الانسانية ، وبخاصة فى المرتبة الفكرية والخلقية (٢) .

على هذا النحو يحدننا كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» . أما لغة كتابه «نظام فى السياسة الوضعية» فهى مختلفة كل الاختلاف .

يبحث كومت فى ذلك الكتاب عن الشروط الكفيلة بضمان التأثير المستمر لعظماء خدام الانسانية ، الذين يختفى أثرهم من عالم المكان وبطل وجودهم باقيا على مر الزمان . انهم يكونون بهذا المعنى موجودا حقيقيا يتزايد باستمرار ، بشرط ظهور صفوة جديدة تسير فى موكبهم . وهنا ينبغى أن نتجنب الوقوع فى متاهة مباحث الوجود . فالوجود المؤقت أو الشخصى لا يكفى نفسه بنفسه . وكل عضو فى الوجود الأعلى يفترض بالضرورة وجودا موضوعيا ومكانيا . فالإنسان يستخدم الانسانية معينا له فى أثناء حياته الراهنة ، قبل أن يستخدمها باعتبار أنه عضو بعد موته . اننا لنجعل أمواتنا أحياء حين نعبد معهم ، ولايعفيهم فضلهم العظيم من افتقارهم الى عبادتنا اياهم حتى يصبح فضلهم محسوسا . ولارب ان الفرد لا تبرز قيمته الا بمقدار مافيه من شبه بالموجود الاعظم . ولكن الفرد نفسه هو الحفيظ الحاضر للوجود ، وهو بهذه الصفة قطعة ضرورية من الألى .

ولا يمكن اعتبار الموجود الأعلى حتى فى وجوده الذاتى كليا وغير شخصى . وحيث ان هذا الموجود الأعلى لا يؤثر فى الواقع مباشرة الا بواسطة أعضاء موضوعية هى الموجودات الفردية ، فان بعض هذه الأعضاء التى أحسنت القيام على خدمته فى عالمنا تصبح - بعد وجودها

(١) الدرس السابع والخمسون .

(٢) الدرس الثامن والخمسون .

المكانى - ممثلة شرعية له . وبذلك تصبح عبادة بعض الأفراد ، وهم الأبطال ، جزءا أساسيا من عبادة الانسانية .

صفوة القول ، لما كانت هذه النخبة الممتازة وهم فى هذه الحياة يكونون نوعا من تشخص الموجود الأعلى ، فهم جديرون بالاحترام حتى فى الوقت الحاضر ، بشرط أن نستبعد بالفكر النفاث الذى كثيرا ما نغير أفضل الطبائع فى هذا العالم (١) .

العنصر الجديد الذى يقدمه ههنا المذهب الدينى شديد الوضوح فالفرد الذى صرعتة الفلسفة الوضعية ، يرفعه المذهب الوضعى أو الدين الوضعى . الفرد يلعب الآن دورا لا غنى عنه كشرط للوجود الموضوعى ، وللعمل المؤثر ، ولتنمو لهذا الموجود الأعظم الذى اقتصر علم الاجتماع على النظر اليه كفكرة مجردة .

وعندئذ تنطوى هذه المصطلحات وهى : الشخصى ، الخلقى ، القلب الحب ، والدين فى دلالتها الدينية على معان لم يكن علم الاجتماع ينطوى عليها .

لقد اقنصر علم الاجتماع على ملاحظة أنه لولا امتياز الملكات الوجدانية على الملكات العقلية ماعقلت فكرة الكائن الاجتماعى . فعلى أى شىء يعتمد هذا الامتياز ؟ وهل من الممكن تحقيقه ؟ وإذا تحقق فهل يمكن أن يبقى بطريقة يقينية ؟ لم يدر علم الاجتماع عن هذا كله شيئا .

ونحن نعلم الآن أن القلب ينطوى على غريزة تسمى الغريزة الدينية بمقتضاها يستطيع الفرد أن يعيش مع الأموات ، وأن يتمثل فضائلهم ، فيصبح بذلك قادرا على التغلب على أنانيته ، والشعور فعلا بالعاطفة الاجتماعية . ولم يكن علم الاجتماع الا التصور المجرد للرابطة الاجتماعية التى يحققها الدين . وهو وحده الذى يحدث فى الأفراد التحول الضرورى ليصبحوا دعائم فعالة لمجتمع لا يوجد الا فى الأفراد وبالأفراد .



يلوح اذن من الصواب موافقة أوجست كومت على أن نظريته الدينية تأتى بشىء جديد مختلف عن فلسفته الخالصة . وههنا تنشأ صعوبة أخرى . أكان كومت على حق فى مذهبه الدينى ، دون مغالاة فى

(١) نظام فى السياسة الوضعية ، الاستاتيک الاجتماعى ، الفصل الاول .

مزاعمه عن أصالة مذهبه ؟ صحيح أن هذا المذهب يختلف عن فلسفته ولا يلتقى معها فى الواقع بأى اتصال ، أم على العكس يناقضه حتى لينتهى الى الرجوع الى نفس المذاهب اللاهوتية ومذاهب المسيحية ، وهى المذاهب التى حكمت عليها الفلسفة الوضعية حكما لا يقبل نقضا ولا ابراما ؟

إذا وازنا بين المذاهب والمبادئ والاتجاهات العامة للتفكير فى كتابات أوجست كومت الأولى والأخيرة ، شعرنا بسهولة بهذا الأثر ، وهو أن العلاقة بين الفلسفة والدين ليست عنده مجرد اختلاف بينهما ، ولكنها تعارض شديد . فنحن نجد من جهة منهج العقل ، ومن جهة أخرى منهج القلب ، هذا يعنى عناية فائقة بالبرهان . وتحقيق فكرة العلم ، وذلك يعنى بالالهام والكشف والمعرفة الصوفية المباشرة . هناك نجد العبادة الاجتماعية للحياة والعمل والنفع ، وهنا نجد القلب القائم على المبدأ الحاكم للأمور الانسانية ، ونجد الحب الذى لا يتميز عن الفكر والعمل فقط بل يسمو عليهما .

يقال الى جانب ذلك انه من العسير عدم اعتبار كل هذه الاختلافات دليلا على ثورة حقيقية ، اذا لاحظنا أنها تحصل فى نفس الوقت الذى تحصل فيه الحادثة العاطفية التى أدت ، كما قال كومت نفسه ، الى انقلابه التام ، نعنى لقاءه كلوتيلد دى فو (١) . وقد تأثر كومت فى حبه المريض لهذه المرأة النافهة تأثرا مفاجئا - ولكنه قوى - أصاب حياته كلها . هذا التأثير يفسر لنا تغير نغمة الفيلسوف ، كما يدل على خطورة التفسير . ويمكن أن نستخلص من النظر فى سيرة مؤسس الفلسفة الوضعية ، الهائم بحب كلوتيلد دى فو ، حياتين ومنهجين ومذهبين ، لا يمكن اتفاقهما عقلا .

حقا لا يميل كومت نفسه من أثبات عكس ذلك . فهو يبين أن التنظيم العظيم الذى سيتم فى عصره ، يجب أن يشمل مجموع العواطف الانسانية كما يشمل جميع الأفكار . وأن تنظيم الأفكار يجب أن يكون سابقا معتمدا فقط على العقل ، أما تنظيم العواطف فانه يتطلب توجيها جديدا لا للفكر وحده بل للنفس بأسرها ، بحيث تكون العاطفة التى يشعر المرء بها فعلا هى وحدها القادرة على تحقيق ذلك التنظيم . ولقد أكد أوجست كومت بفدر طائفه وفى وضوح الوحدة القوية التى نسبها الى

(١) اكتوبر سنة ١٨٤٤ وأغسطس ١٨٤٥ .

كتابه «نظام فى السياسة الوضعية» حين وضع على رأس مقدمته عبارة الفريد دى فينى : «ما الحياة العظيمة ؟ انها تفكير الشباب الذى تحققه السن الناضجة» .

ولكننا لانستطيع أن نوافق الفيلسوف فى حكمه . لأن عظماء المفكرين يمتازون بالتوفيق بين مراحل حياتهم الفكرية المختلفة وتنسيقها مهما تكن متفرقة متباينة .

لكى نعرف هل تناقض كومت مع نفسه ، وهل أتم مبادئ فلسفته فى مذهبه الدينى أو حل هذه المبادئ يجدر أن ننظر الى شخصه والى فلسفته فى مجموعها .

من الملاحظ انه منذ بدء تأمله الفلسفى ، ولم يكد يتجاوز العشرين من عمره ، كان مهتما كرجال عصره باعادة تنظيم المجتمع ، فادرك الخطأ البين الذى يقع فيه المرء حين يواجه حل هذه المشكلة منفصلة عن مشكلات أخرى سابقة يجب أن تحل قبل ذلك . وقد نشر سنة ١٨٢٢ ، وهو فى الرابعة والعشرين رسالة بعنوان « خطة الاعمال العلمية اللازمة لتنظيم المجتمع » ، نجد فيها بذور علمه الاجتماعى . فهو يرى بوضوح أنه على العكس مما كان يقال فى القرن الثامن عشر من أن القوانين هى التى تصنع الأخلاق ، يجب أن نقول : تعتمد النظم على الأخلاق ، وتعتمد الأخلاق على الاعتقادات .

وهكذا نجد أن الآراء العلمية والنظرية التى سيتناولها ليست عنده غاية بل وسيلة — ولو أنها منحرفة فى الظاهر الا أنها ضرورية فى الواقع — لاعداد التنظيم الاجتماعى الجديد الذى يعتبر وحده الغاية الصحيحة .

لم يكن من الواجب أن تشغل هذه الآراء تفكيره الا عددا قليلا من السنين ، ولكن حدث له شئ شبيه لما حدث لكائط حين عزم على كتابة مقدمة نقدية للميتافيزيقا فى بضعة شهور ، فاستغرق أحد عشر عاما فى تأليف الأثر الذى لم يكن شيئا آخر الا «نقد العقل الخالص» . كذلك أنفق كومت فى تصور الجزء التمهيدى الذى فكر فيه ، وتحريره ، ونشره عددا من السنين يمتد من ١٨٢٦ الى ١٨٤٢ .

لم يكن ذهن الفيلسوف فى اثناء هذه المباحث الطويلة ساكنا لايتحرك اذ عزم على تحقيق وحدة الفكر ، فى نفسه وفى الانسانية . فرأى — مع

الغريبة - أن هذه الوحدة لا يمكن بلوغها بتنظيم موضوعي للمعارف ينسج بواسطة مبدأ مادي . فهناك تداخل واضح في سلسلة العلوم، بين العلوم الطبيعية والكيمياء التي تبدأ من الأجزاء إلى المجموع ، وبين علم الحياة الذي يسير من المجموع إلى الأجزاء . وهناك انقطاع جديد بين علم الحياة الذي يسوده مرة أخرى التناقض في المكان ، وبين علم الاجتماع الذي يعتبر قانونه الأساسي الاستمرار في الزمان ، وفي النهاية يضيف كل علم إلى مبادئ العلوم السابقة شيئاً جديداً حفاً ، وهذا هو السبب في أن تنظيم العلوم ليس ممكناً إلا على أنه تركيب يتم من وجهة نظر تخصه بواسطة العقل، وعلى أنه تركيب شخصي بحث . والفلسفة هي علم هذا التنظيم . إنها نشاط خاص للفكر يربط الأولوية في ذاتها بعضها ببعض ، بوحدة الغاية وعلاقة الغاية بالوسيلة . كذلك حال الفلسفة بالنسبة إلى العلوم إنها شيء غير متجانس معها ولا يرد إليها .

ولما كان كومت شاعراً بالطفرة التي اجتازها لينتقل من العلم إلى الفلسفة، ومدركاً بوضوح أن الوحدة الفكرية لا يمكن أن تكون تركيباً وأن هذا التركيب ليس موضوعاً بل نشاطاً للفكر ، فكيف لعمري تمسك كومت بعد ذلك بأن يستمد العمل من النظر ، موضوعياً وتحليلياً ومباشرة؟ لقد كانت فكرته الرئيسية عدم الإقدام على المهمة العملية الحققة ، نعني الإصلاح السياسي ، إلا بعد معرفة جميع الشروط التي تحوطه . وقد اكتشف من قبل أن العقل البشري يجب أن يتحول من عالم إلى فيلسوف حتى يتسنى له أن يتمكن من العمل في التجديد السياسي للمجتمع . هل يتطلب الأمر وجود شرط آخر ؟ لا شيء أولياً يتطلب أو يستبعد دخول حد وسط جديد .

الواقع أن كتاب ، دروس في الفلسفة الوضعية « يحمل على الشعور بوجود دراسة خاصة تتصل بالشروط الأخلاقية للتجديد الاجتماعي . وهي دراسة لا يمكن تحديد نتائجها أولياً . ولقد رأى كومت بوضوح شديد ، أن امتياز كفة الملكات الوجدانية على الفكرية مما لا غنى عنه لتحقيق الكائن الاجتماعي الذي يفرضه علم الاجتماع (١) . فكيف يضمن هذا الامتياز ؟ هل تحمل الفلسفة الوضعية في طياتها حل هذه المشكلة بالرجوع إلى الدين ، نعني إلى صورة ذهنية يقدمها لنا قانون الأحوال الثلاث على أنها قد تجاوزتها في الوقت الحاضر ؟

يجب ملاحظة أن كومت ينظر إلى اللاهوت والميتافيزيقا في قانون

(١) الدرس الخمسون .

الأحوال الثلاث من وجهة نظر المعرفة فقط . وعندئذ يظهران انهما قاصران عن تعريفنا بقوانين الطبيعة . فاذا كان هناك - لا فى اللاهوت دون شك ، بل فى الدين بمعنى الكلمة - بعض العناصر الفائقة على الفكر ، والتي لا ترجع الى المعرفة بل الى العمل ، فان هذا العنصر يبقى نقيا خالصا حتى لو سلمنا بقانون الأحوال الثلاث .

أكثر من ذلك ، لقد تأسس علم الاجتماع على فكرة تضامن الأجيال الانسانية على مر العصور ، فأقام الصلة بين التقدم والنظام ، وبين ضرورة عدم الاحتفاظ من الماضى الا ما ثبت تعارضه مع الروح الوضعية ، وأن نحفظ على العكس من هذا الماضى - من الجانب الدينى - بكل ما يسمو الى حالة راقية .

فلا شيء اذن يمنع بعد أن أدخل كومت الفلسفة بين العلم والسياسة أن يدخل الآن الدين بين الفلسفة والسياسة .

كيف حصل هذا الادراج ؟

حصل ذلك على أثر هوى كومت الرومانسى لكولتيلد دى فو . وهذه واقعة لا سبيل الى الشك فيها ، ولكنها لا تنطوى بالضرورة على الدلالة التى ينسبها اليها الكثيرون .

ان ضالة المحبوب ، بالاضافة الى مزاج كومت المتهيب بالعاطفة ، يجعلان من هذه الحادثة سببا عارضا . ولعل ضغط العمل الفكرى الذى استغرق فيه الفليسيوف من سنة ١٨٢٦ الى ١٨٤٢ قد أرهقه ، فأرهب حسه سنة ١٨٤٥ بتأثير ظرف عادى . والمسألة التى يهمنا معرفتها هى الدور الفلسفى الذى سوف يستخلصه كومت من هذه الحادثة التى تعتبر فى ذاتها قليلة القيمة الفلسفية فاذا كان أصل الأفكار التاريخى يشبع فضول الباحثين ، فان نتيجته على العموم سيرة جدا اذا وجب أن نحدد قيمته . وهل تكون نظرية هندسية أقل صحة اذا برهن عليها مجنون ؟ .

وعلىنا أن نلاحظ أن كومت لم يكن بالضبط مفكرا أو رسولا علميا ؛ انه وضعى . وهو بهذه الصفة لا يقبل الا ما كان واقعا ونافعا على حد سواء ، ولا ينكر شيئا يتصف بهاتين الخاصتين . ولهذا حكم على الظاهرة الدينية أنها بهذا المعنى وضعية . والانسان يحمل بين جوانحه غريزة دينية ، كما توجد عنده ملكة الادراك والتفكير . وكفى الحب فى اظهار هذه الغريزة ، لأنه يميل من تلقاء نفسه الى التقديس والعبادة .

أيمكن أن تتصل هذه العاطفة الدينية اتصالاً عقلياً بالتركيب الفكري للمعارف ، مما تتطلبه الفكرة العامة للمذهب الوضعي ؟

من المهم ملاحظة أن التركيب الفكري لا يكاد يتم حتى ينكشف عن نقص حين ننشد تحقيق المجتمع العادي ، لا الامكان النظري لعلم الاجتماع كعلم فقط . ويجب لكي يوجد المجتمع أن يتغلب الاينار في الأفراد على الأثرة . ولكن العقل وحده لن يستطيع بلوغ هذه النتيجة . والعاطفة بحسب وجودها في أصل الفطرة لا تحفل بالترتيب ، بل تذهب الى حد الفوضى . واذا وجب أن نعيد التفكير في الافكار حتى ننظمها ، فيجب من باب أولى كذلك أن نحس بالعواطف حتى ننظمها .

فال فراغ الذي خلفته الفلسفة وراءها ، أصبح يشغله الدين بشرط أن نأخذ الدين من وجهة نظر المذهب الوضعي .

يسير المذهب الوضعي من المحسوس ، فيبدأ الانسان عندئذ من عاطفة معينة . ويعمم المذهب الوضعي بطريق الامتداد والملاءمة ، مرتفعاً بالتدريج من الحقائق البسيطة نسبياً الى الحقائق الأعقد ، ولكنها محسوسة دائماً . بذلك يبسط الانسان على الأسرة والوطن والانسانية ظلال الحب ، متسامحاً به دون أن يقلل من واقعيته ، ذلك الحب الذي سيشتغل ذات يوم بين الرجل والمرأة بالصلة الطبيعية والخلقية على سواء . فالمذهب الوضعي يلائم بين الوسائل وينظمها من وجهة نظر الفاية . من أجل ذلك كانت فكرة دين الانسانية هي التي تنظم العواطف ، وتسمح للمجتمع أن يأخذ من الأديان القديمة كثيراً من العناصر الواقعة والنافعة التي اضطرت الى الاختفاء مؤقتاً باختفاء اللاهوتيات الباطلة ، عندما فقد الناس قاعدة التمييز بين الصحيح والفساد في الأديان التقليدية .

وهكذا يتكون شيئاً فشيئاً تنظيم ديني شبيه بالتنظيم الفلسفي . حقاً لا يننى كومت عن ربط هذا التنظيم بعبادته لكلوتيلد دي فو ، فهو بمجدها بقوله : « اليك وحدك ، يا كلوتيلد ، أنسب الفضل خلال عام لا نظير له في ظهور أرق العواطف الانسانية ، التي مع أنها ظهرت متأخرة الا أنها حاسمة . ان الصحبة المقدسة ، الأبوية والأخوية معا ، الموافقة لأدبنا المشتركة ، هي التي تسمح لي أن أقدر من سائر مفاتيح الشخصية هذا المزيج العجيب من الرقة والنبيل ، وأكبر الظن أن أي قلب آخر لن يحسهما الى هذا الحد . ان التأمل المألوف لمثل هذا الكمال يجب أن يضاعف - حتى على الرغم مني - من شوقي المنظم لهذا الكمال

الكل الذي وضعنا فيه أنا وأنت الغاية العامة من الحياة الانسانية . . .
 لقد رأينا في شرف نحن الاثنين هذا الائتلاف الجميل بين وظيفتين
 متضامتين ولكنهما مستقلتان . . . تنتجه احدهما بالطريق العلمى نحو
 انشاء اعتقادات ذكورة فعالة ؛ وتنتجه الأخرى بطريق الجمال الى تنمية
 عواطف أنثوية عميقة . وإذا كان لا غنى عن مثل هاتين الوظيفتين فلن
 يحتل أيهما مكان الصدارة « (١) فكيف يأتى الآن ناقد قاصر يلومه على
 طول هذه التحية الفريدة التى ختمها بقوله : « ان جميع المفكرين الذين
 يقدرون الاسنجابة الذهبية لعواطف الموده سيحترمون الزمن الذى أنفق
 فى نسج هذه الانفعالات الشريفة وبعثها » .

كان ذلك هو حب أوجست كومت لكلوتيلد ، الذى أدرجه فى نظامه
 التركيبى .

أما احياء الفتيشيه فسببه اهتمام كومت بالتحقيق اهتماما متزايدا .
 فالخيال أيضا حقيقة واقعة ، وهو واقع قوى لن يستبعده المذهب الوضعى
 بل يستخدمه ، ذلك المذهب الذى يحتفظ بالقديم بعد أن يتلاءم معه .
 ويكفى لكى لا يهدم الخيال عمل العقل ألا تؤخذ أوهامه على سبيل
 الحقائق . وكذلك كان مذهب أفلاطون يسمح بالخرافة معيننا للفلسفة
 فى الحياة العملية .

لا نستطيع مع ذلك ان ننكر أن كومت قد ركب مركبا صعبا .
 فالمذهب الوضعى يفوم على مبدأ مزدوج : الواقع والنافع . وكمال ذلك
 المذهب فى الوقوف من هذين الحدين موقف الوسط العدل . ولكن يلوح
 أن تطور كومت كان يقوم فى أول الأمر على اخضاع النافع للواقع ليصل
 منه شيئا فشيئا الى أخضاع الواقع للنافع . ولم يكن ذلك التطور اتفاقا
 محضا ، لأن غرضه الذى نصبه لنفسه أولا كان دراسة الواقع لينتفع
 به . وثمة ولا شك صعوبات شديدة لتعريف النافع والواقع وما بينهما
 من صلة تعريفيا جيدا ، غير أن كومت لم يواجه هذه الصعوبات مواجهة
 كافية .

(١) نظام فى السياسة الوضعية ، الاهداء .

الفصل الثالث

قيمة المذهب

ما قيمة هذا المذهب ؟ وأى درس نستطيع أن نستخلصه منه ؟

يمكن تعريف مذهب كومت الوضعى بأنه التركيب بين العلم والدين تركيباً نم بوساطة فكرة الانسانية .

فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الانسان مفضيا الى الدين الذى يستطيع وحده أن يصمن تحقيق الغايات التى يقدم العلم وسائلها . ومن جهة أخرى حين وجد الدين فى الانسانية ذاتها الموضوع الملائم لعبادته أخذ بؤدى عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور العلم فيه .

أيرضى العقل بهذا التركيب ؟

لقد لوحظ كثيرا أن العلم يصيق درعا فى هذا المذهب . لأنه ليس ممنوعا فقط من الاختصاص بالمباحث التى ليست منفعها الاجتماعية واضحة ، أو أن يذهب بعنايته الدقيقة الى ما وراء الحدود التى تكفى الحياة العملية ، بل فرصت عليه فروص بحكمية وأوهام من سيج الخبال عندما فئسل بالاعتماد على نفسه فى الاتجاه نحو المذهب الوضعى . ويصل كومت من ذلك الى تعريف المنطق بأنه الاتفاق الطبيعى بين العواطف والصور والرموز . حى نلهمنا بالتصورات الملائمة لحاجتنا الخلفية والعقلية والجسمية . وأصبح العلم الحر المستقل ينظر اليه أكر فاكتر نظرة شك وعداء . فالعلم بتجه الى التخصص والى التفريق ، فهو لذلك فوضوى أساسا . ويجب قمع الفضول الباطل للعلم ، ذلك الفضول الذى هو شهوة

العقل حفا، كما يجب قمع صلفه الذى لا يحتمل . يجب أن يخصم العلم للعاطفة . وهذا كله اسراف غريب ؛ ولكنه مفهوم اذا عرفنا أن وظيفة العلم قد اتجهت فى كل عصر الى معرفة الأشياء كما هى عليه ، لا كما نريد منها أن تكون . لذلك كانت وظيفته تجريد الأشياء بفقد الطادة من هذه الصفة الانسانية التى يريد كومت قبل كل شئ أن يفرضها عليه .

وليس الدين فى مذهب كومت أقل من العلم ضيقا ؛ اذ من العيب أن تعود الحال كما كانت فى المدرسية الى ولايته على الفلسفة . لأن الدين نسيره آمال خفيفة لا يستطيع قمعها أو اشباعها .

لعد أراد الدين أن يستبقى هذه العواطف العزيزة على قلب الانسان فى أعظم صورها . معنى : محبة الله ، وهى أساس الحب عند الناس . والايمان بالخلود وهو ضمان الصلة بالأموال . ويصر كومت أكثر فأكثر على بيان واقعية وقيمة العناصر الفائقة عن العقل أو الشخصية فى طبيعتها . ليسب العاطفة حقيقة واقعة ، والخال جزءا من نفس الانسانية كالحواس أو العقل ؟ وأى شئ أكثر حقا من الغريزة . والغريزة الدينية بوحه خاص ، هذا الأساس الذى لا يرد من كيانه ؟

ولكن العقل الذى هو كذلك من واقع فطرتنا نف فى سبيل فيوضات القلب . واذا كانت الانسانية بمعنى الكلمة ، الانسانية كما تظهر فى المكان والزمان ، هى نفسها مقياس الوجود ومقياس المعرفة ، فان ازالة الوجود الأعظم ليست الا لفظة ، لأن كل حقيقة الاله تقوم فى فكر طوائف معينة من الظواهر البشرية ، وهو فكر موجود فعلا عند بعض الأفراد ؛ وبذلك برتد الخلود الى الذكرى .

ليس من العيب فى شئ النزاع حول قيمة الأمور الشخصية عند أوجست كومت ، فهو يرغب تارة فى أن يجعلها واقعا حقيقيا ، كما لا يرغب تارة أخرى فى ذلك .

ويرجع الضيق الذى أحس به الى المبدأ الذى اصطنعه . فالانسانية فكرة غامضة عاجزة عن تقديم مبدأ أول . فهناك الانسان الظاهر ، المساهد من خارج ، وهو مجموعة من الوقائع الموجودة الشبيهة بسائر الوقائع الأخرى . وهناك الانسان الباطن الذى يفكر ويرغب ويحسب ويبحث . وعلى الرغم من انكار أوجست كومت لعلم النفس ، فقد شعر شعورا قويا بالواقعية الخاصة بهذا الانسان الباطن ، وقدم لطموحه عالم الوقائع الذى

عمل على تدعيم كيانه من كل وجه حتى يضمن عدم هرب الانسان منه .
 ثم أمر الانسان أن يحكم هذا العالم ، وأن يلتمس فيه السعادة . غير أن
 الفاصل الذى نصبه بين الظواهر والافكار ، بين الواقع النابتة والممكنات
 المتألية ، فاصل وهمي . فالنفس الانسانية هي بالضبط السعى لتجاوز
 الواقع ، وعمل الأفضل ، ومحاولة فعل شيء آخر ، ليتسامى المرء على
 نفسه . ومن أقوال بسكال : ان الانسان يتخطى الى ما لا نيابة له
 الانسان .

ولئن اتخذنا من الانسان مقياس الأشياء ، فلن نغلق باب عصر
 المباحث الميتافيزيقية والدينية الى الأبد ، ولكننا نفتح من جديد . إذ
 ما الانسان ؟ نحن على يقين من أنه بالذات ليس الا ظاهرة ، أو مجموعة
 من الواقع ، أو مجرد شيء ؟

لقد كان جوته يقول : ان الفلاسفة لم يفعلوا شيئا حين قطعوا أوصال
 الاله الخارجى المادى الذى ربيع على عرش السحب . ولو أن الانسان
 انعطف على نفسه لوجد فيها الاله الحق ، الداخلى فى الوجود لا الخارج
 عنه ، الاله الذى هو قوة خالقه لا ظاهرة معطاة .

وفى ذلك يقول جونه على لسان فاوست :

واها ... واها يا فاوست

لقد حطمت بقبضتك المهلكة الكون الجميل

انه يتهدم ، انه يتناثر

.....

يا ابن الأرض القادر

أقمه أعظم مما كان

ذلك الكون الالهى

أقمه فى أعماق قلبك .

حقا كان كومت يعتبر الغريزة الانسابية نابتة أبد الدهر ، وكذلك
 غريزة الحيوان . ولكن العلم قد بين أن الغريزة الحيوانية ليست ظاهرة
 ثابتة . غير ان الانسان لن يكون انسانا حقا الا اذا اعتمد على غريزته
 الراهنة لى سمو بنفسه الى أعلى ، دون أن تقف عند حد لا يسمح له
 بتجاوره .

تلك هي نقطة النزاع فى مذهب كومت . فلو كانت الطبيعة البشرية
 سبنا نابتا من الأزل الى الأبد ، لأصبح مذهبه الوضعى المغلق المطلق
 مشروعا . ولكنه ليس الا نباتا مصطنعا فى مرحلة انتقالية من حياة

الإنسانية ، ما دام الإنسان كائنًا يبحث في نفسه ، ويعدل منها ، ويحددها على الدوام .

أكون خلق الإنسان بيد الإنسان تعسفا ؟ أو أثبتنا ذلك للإنسان لاحتقر نفسه ، لأنه حين زعم أنه يعمل الأحسن لم يعرف عندئذ إلا أن يتحرك بالصدفة مثل ذرة أبيقور . ولكنه يعتقد أنه بالرغم من عدم وجود نموذج كامل يحتذبه في الواقع ، فإن خلقه يقوم على قاعدة لها ضرورتها ووجودها وفيها العليا ؛ وهذه القاعدة التي سننظر في باطن نفسه وتسمو عليها في أن واحد هي التي يسميها الله .

وهكذا توجد في الإنسانية ذاتها بدور دين بسمو موضوعه على الإنسانية . ولكي يرضى الإنسان نفسه ، فينبغي أن ننزع عنه الحكمة القديمة التي كانت تقول : « اعرف نفسك » ، لأنه لن تستطيع النفاذ إلى أغوار نفسه دون أن يلقى فيها بالحاجة إلى العمل والاحساس بالقوة على زيادة واقع الإنسانية وكمالها وقبمتها . ولا ريب في أن قانون الإنسانية الغابرة وظروفها تندخل إلى حد ما بالضرورة في المثل الأعلى الذي يلبى بالإنسان وهذا المثل لكي يكون عمليا يجب أن يبقى قريبا من الواقع الموجود . ولكن الواقع لا يكفي في تنظيم الفكرة التي تحتاج بالضبط إلى تخطي الواقع . أن الإيمان بالواقع الأعلى لموضوع منالي ، لا يرتد أبدا إلى الواقع ، ولو أنه قابل للانطباع فيه ، قد أنتج الأبطال الذين يمجدهم بحق أو جست كومت ؛ أنهم القديسون في تقويمه ولو أنهم لم يصدقوا بدينه .

بذلك يبدو المذهب الوضعي كله وكأنه في حالة توازن غير مستقر . فهو لا يعرف إلا الواقع والنافع . ولكن الواقع والنافع يستلزمان بالضرورة غيرهما أن لم يكن أعلى منهما .

فالعالم الذي ننصحه بالواقع لا يلبث أن يدرك أن سائر تأثرات جميع الأفراد واقعية على سواء ، وأن عمله هو بالضبط أن يميز من هذا الواقع شيئا أكثر نبانا وعمقا ، وأقل صلة بشروط الإدراك الفردي والإنساني . أنه يسمى ذلك الشيء حقا ، ذلك الشيء لا يستطيع بلوغه ولا تعريفه بدقة ، والذي ترشد فكرته المبهمة مباحته فترسم الفكرة أمامه شيئا فشيئا بتأثير هذه المباحث ذاتها ، حتى إذا امتلك ناصية هذه الفكرة أدرك أنه لا يستطيع إخضاعها لأي نفع مهما يكن ساميا ، بل الحق ذاته في نظره منفعة عليا . والعلم يبحث لأنه يحب الحق ، وهو

لا يرل عن سرفه وكرامه ولدنه لآى مذهب فلسفى أو سياسى . ولا بهمنا أن نعرف هل مصلحة العلم العمل ذاتها فى أن يدع العلماء النظرين يعتفدون أنهم لا يعملون الا للنظر . فالعلم فى ذاته نساط مسروع . وشريف على الاطلاع . وعلى الفلسفة وهى حارسه المثل الأعلى أن تتخطى العلم ، وأن نرفعه الى ميدان شعورها ، لا أن تحضعه لآى غابه مهما يكن أمرها .

كذلك الانسان صاحب القلب والاراده الذى نعهد اله طلب النافع فى حدود الواقع ، لا يستطيع أن يف عند حد هذا النى . وبعد ، ما النافع ؟ وما الواقع ؟ ان الانسان ليطلع الى تحديد أولهما . وآلى خلقى الثانى بطريقة ما . النافع هو الوسائل التى اسخدمها فى تحقيق ما ادركته ، ويقدمه الى العقل على أنه جدر بجهود الانسان . اما الواقع فهو ذلك الذى اوحده بنفسى معنمدا على قوى من نفس فكر العمل الذى اعتزم القيام به . بعباره أخرى نضع الانسان فوق النافع الحر والجمال باعتبار أنهما منبعان ومفياسان لهذا النافع نفسه . فالخير والجمال ، وكذلك الحق ترغب أن تعتبر كأنها نوافع ، أو قل أنها هى النافع بالذات .

وبذلك يفضى مبدأ كومت - نعى الفكره الوضعيه من اتحاد الواقع بالنافع - بذاته الى هذه الأمور المتعالمه عن الواقع الموجود الذى أراد كومت استبعاده ، وذلك منذ أن يدفع الانسان هذا المبدأ للعمل . فالواقع والنافع باعتان يدفعان المرء الى طلب الحق والجمال والخير .

كان من العبت لاقتلاع رغبة الانسان فى تجاوز نفسه محاوله البرهنة على أن هذه الرغبة وهمية ، بحيث يجب أن تضر وتختفى شبتا فشبثا كأنها عضو لم تعد له وظيفة ، لأن الانسان الواقعى لا يتعرف شرط وجوده مما بوصف له . وكومت بحرم علينا أن نرى شبتا أو نبحت شبتا يجاوز العالم الذى نعيش فيه . وعنده أن هذا العالم يجب أن يكون كلا لا بجزأ بالنسبة الينا . ولقد رأى « لينرى » littre من قبل أن هذا الكل ليس الا جزيرة نحاط من جميع الجهات ببحر محيط نحن ممنوعون - كما نقول - من ارتياده ، ولكن النظر اليه بيعث فينا السلامة كما بيعث العظمة .

أمن الممكن أن نغلق باب اللانهاية ونعتمد على النلاشى ليخلق عنا فكرتها ؟ اذا شئنا أن نضع كلا من العلم والدين المتنازعين فيما بينهما داخل العالم المتناهى للظواهر الانسانية، فهل بستردان حرتهما المتبادلة

واستقلالهما المتبادل اذا سلمنا بوجود عالم آخر فوق عالم المعطيات الذي يطالب به العلم - متفتح لرغباتنا واعتقاداتنا وأحلامنا ؟ أيمضى هذا المذهب ليلتقى بمقررات العلم الحديث ، أو الأولى به أن يدعو العلم اليه ؟ هذه الطريقة لمعالجة المشكلة هي طريقة فيلسوف انجليزى مشهور من أبرز من شهدته أفكار عصرنا وهو هربرت سبنسر .

الباب الثاني

هربرت سبنسر وما لا يمكن معرفته

الفصل الأول : مذهب هربرت سبنسر في العلم والدين وما بينهما من علاقات -
 ما لا يمكن معرفته ، العلم والدين - مذهب التطور ، التطور الديني .

الفصل الثاني : تأويل المذهب - البواعث التي أسسها سبنسر - الصلة بين
 نظرية التطور الديني وما لا يمكن معرفته - ما لا يمكن معرفته السلبي .
 الإيجابي - هربرت سبنسر وبسكال .

الفصل الثالث : قيمة المذهب - المالا يمكن معرفته عند سبنسر وهل هو أحد مخلفات
 الأديان - قيمة العاطفة عند هربرت سبنسر - للمذهب الى جانب ذلك
 أساس عقلي - نقطة الضعف في المذهب - اعتبار ما لا يمكن معرفته من
 وجهة نظر موضوعية بحتة - هل يقال سبنسر في نظريته .

ليست الأنظار الخاصة بالدين أكثر أجزاء فلسفة هربرت سبنسر
 أصالة ، وهي لا تشغل من مصنفاته الا مقداراً يسيراً . وإذا كانت معرفة
 آراء كبار المفكرين عن هذا الموضوع مفيدة دائماً ، فلدينا أسباب خاصة
 تدعو الى النظر فيما كتبه سبنسر .

ينتمي سبنسر الى أسرة من الوعاظ والمعلمين ، وكان للدين عندهم
 المقام الأول . وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسية من الهيجونوت هي
 أسرة بريتل . وكان حله الأول جون برتيل صديقاً شخصياً لجون
 وسلي (١) مؤسس المذهب المنهجي (المبوديزم) الذي اضطلع بنفسه

(١) لاهوتي وواعظ بروساسي انجليري ، أسس المذهب الديني المعروف باسم

« المسوديزم » (١٧٠٣ - ١٧٩١) (المترجم) .

بنسرد . وكانت أمه هاربت هولمز سديده المفوى . وكانت سبع بدفه
برغم انسائها للمنهجين طقوس الكنيسة الانجليكانية . وكان جورج
سنسر . والد هربرت . يهتم اهتماما شديدا بالمذاهب الدينية . فانصل
أولا بالمذهب المنهجى ثم انفصل عنه ، لانه لم يجد فيه الديانة القلبية التى
كان يسعر بالحاجة اليها . فانجبه نحو الكويكرز (1) Quakers
وفد فهم الدس على أنه نعور صادف من السعائر والاحتفالات الكنسية .

لم يكن هربرت سنسر بعيدا عن الاسنجابة لهذه التأثيرات ، فهو
يبين فى كتابه « حقائق وتعليقات » و « حياتى » أن أمور الدين نتمغل
قلبه يوما بعد يوم . وفد أنهى كتاب « حياتى » بتأملات عن الدين .
وهكذا نحد أن العالم الذى اسنطاع بدراساته الواسعة أن يؤلف هذا
الركيب القوى للعلوم مما لايرال مقترنا باسمه ، كان من جهة سيرته
ونأملانه أهلا لمعالجة الصلات بين العلم والدين .

ليست مذاهب سنسر فى الدين ممعة فخط لأنها يعبر عن جانب
بارز من عقل ذلك الفيلسوف ، بل لأنها تتلخص فيما سماه هكسلى
باللادرية ، وهى احدى الصور الهامة للفكر الفلسفى المعاصر .
ما اللادرية « يرى بعض المفكرين أنها ضرب من التصوف يخاف من انزال
الله عن مرتبته اذا أصبح فى متناول يدنا . ويرى البعض الآخر أنها ليست
الا لفظة متعالمة يخفى الالحاد وراءها . واللادرية حل معين لمشكلة
العلاقات بين الدين والعلم يجب علينا فحصه . ولعل أفضل ما نعمله
لدراسة اللادرية بطريقة مأموسة أن نأمل ما كتبه عنها هربرت
سنسر .

(1) فرق ديبه ناست فى القرن السابع عشر وانتشر فى اسكترا والولايات
المحدة . ويعدون من البيوريان - أو المطهرين المرتتب - ولكهم تطرفوا فى مبادئ
الظهاره ويمارون بعرايه أطوارهم (المرجع) .

الفصل الأول

مذهب هربرت سبنسر (١)

فى العلم والدين وما بينهما من علاقات

النصوص الخاصة بالدين وما بينه وبين العلم من علاقات نجدها بصفة أساسية فى الجزء الأول من كتاب « المبادئ الأولى » بعنوان : المالا يمكن معرفته ؛ وفى أجزاء من كتاب « مبادئ علم الاجتماع » يعالج فيها اما المقررات أو الأسس النفسية لعلم الاجتماع ، واما تطور النظم الكنسية .



آخر كلمة نقلتها فلسفة هربرت سبنسر هى اننا اذا نظرنا الى أساس جميع الأشياء وأصلها وجدنا قطعاً شيئاً « لا يمكن معرفته unknowable-Inconnaissable وهو مبدأ يستحيل علينا استيعاده كما بمتنع علينا بلوغه . وهذا المذهب يربط بين الدين والعلم .

وفد يبدو غالباً أن الدين والعلم بضاد أحدهما الآخر حتى ليعتقد كثير من المفكرين أن مبادئهما لا تقبل التوفيق أساساً . ومع ذلك فلا بد من ملاحظه أن كلا منهما يعطى على حد سواء فى التجربة باعتباره من الوقائع الطبيعية .

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شئ مصطنع يسججه العقل من أورشام

(١) ١٨٢٠ - ١٩٠٣ . طبعه مذهب الطور لداروس على المجمع وترجم بعض كنه

الى العربية (المرحم) .

خياله اتعافا • فالإنسياء نفسها هي التي أوحى للإنسان بالدين ، فكان بذلك الاستجابة اللقائية لفكره وقلبه ونفسه ، ردا على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجى •

ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه شئ حارفى للطبيعة • كما ينخيل أولئك الذين يفخرون بالمقابلة بينه وبين المعرفة العامة ، وقد لا يشعرون أنهم يتخيلون • فالعلم هو التجربة المشتركة واليومية التى تصبح مع تطورها الطبيعى أكثر دقة وأوثق صلة وأفضل ارشادا وأعظم فدره من التجربة المشتركة على تجاوز حدود الإدراك الفعلى فيما يثبت ويقره •

للعلم والدين اذن أصل واحد اذ يحصل كل منهما طبيعيا فى العقل البشرى من اتصاله بالعالم • والعلم والدين على حد سواء وقائع ومظاهر بلقائنة للطبيعة ، فلا معنى للبحث هل وجود أحدهما ينطق مع الآخر أو لا تنفق • اذ من الممكن تعايشهما مادام يتعايشان • ويبقى بعد ذلك أن نبحث فى مشكلة وحيدة هي علة هذه المعاشنة ودلالاتها •

اذا قصرنا البحث على التحديدات الخاصة بالدين أو بالعلم ، فلا ريب نجد بينهما متناقضات واضحة ، نجعلنا نحكم على محاولات التوفيق التى بضاعفها البارعون من التراح بأنها منصنعة بالية • ولكن لا ينبغى أن يصرنا العرض عن الجوهر • اذ لا يجب لتقدير العلم والدين تقديرا سليما أن ننظر الى مظاهرها الخاصة بالحادثه بل الى قضاياهما الأعم والأكثر تجربدا ، فلقد بلوح أنهما من هذا الوجه أدنى الى التوفيق •

ان ما نقدمه الأديان من معصديات خاصة تشتبك غالبا فى نزاع مع العلم لا نعبر فى الواقع عن وحي فائق على الطبيعة بل عن مجهود العقل البترى بطريقة نتفق مع مفولاته وعاداته لنمثل المطلق اللامتناهى مما تفرضه العاطفة عليه • ولكن مهما تبلغ هذه الصيغ من العلم والبراعة والدقة ، فانها تبدو قاصرة عن الثبات أمام التحليل • فهى تظهر مقنعة ما دام الانسان يراها بمنظار شعرى عاطفى دون أن يحدد بدقة معنى الألفاظ والعلاقة بين الأفكار ، حتى اذا شرع فى تصورهما وتوضيحها على وجه الدقة وجد الأمر مختلفا •

خذ مثلا مسألة أصل العالم ، وهي احدى المسائل التى تبذل بوجه عام الأديان المهد فى حلها • فاذا حددنا بدقة الحلول التى تنطوى هذه

المسكلة عليها رجدا أنها سلخص فى ثلاثة فروض . فقد يمكن أن يفرض أن العالم إما أن يكون موجودا منذ الأزل ، وإما أن يكون قد خلق نفسه ، وإما أن يكون فوه خارجية قد أبدعته . وليس أى واحد من هذه الفروض الثلاثة معقولا حقا حين يوضع فى ميزان النقد الفلسفى ، لأن كلا من هذه السلاطة ينطوى فى ذاته على نفاى منطقى ، وكلا منها مناقض باطنيا ، ومن المسنحيل « تحقيقها فى الفكر » ، كما يقول الانجلز فى عبيرهم القوى ويرى هربرت سبنسر أن هذه النتائج قد استقرت بهائيا بعد فقد هاملتون ومانسل . ويؤدى النظر فى تحديدات أخرى - يرى اللاهوت مرضها على الموجود الأول ، مثل الوحدة ، والحرية ، والشخصية - الى نتائج مماثلة .

لهذا السبب اذا حاولنا تمثيل موضوع الدين وهو المطلق على أنه موحود ، رأبسا أنه لا فعل أن بفهم ، ولا أن بفكر فيه Unthinkable

وماذا نحن قائلون الآن عن العلم ؟ اليس على عكس الدين واضحا وجليا من جميع أطرافه وفى مبادئه وبراهينه ونائجه؟ لس فى العلم سىء من ذلك فيما يرى سبنسر . فالعلم الذى تكون مهمته فى آخر الأمر رد الكيف الى الكم لا يمكن أن يستغنى عن هذه المفاهيم مثل المكان والزمان والمادة والحركة والقوة باعتبار أنها دعائم ضرورة للكم . غير أننا حين نحاول تحقيق جمع هذه المفاهيم فى الفكر ، نجد أنها تنهى كذلك الى مناقضات .

حاول مثلا أن تفكر بالفعل ، نعى أن تبصر بتحديد كامل دقيق ما يستلزمه الوجود ، كالمكان أو الزمان . فاذا كان المكان والزمان موجودين بالفعل فليس هناك الا ثلاثة فروض ممكنة عن طبيعتهما ، فهما إما أن يكونا موضوعين ، وإما صفتين لهما ، وإما ذاتيين . ولكن أحدا من هذه الفروض لا يمضى مع زيادة الشرح بغير تناقض . وهنا يستعد سبنسر نتائج نقد كائط والمدرسة الاسكتلندية .

وما يصح عن المكان والزمان يصح كذلك عن معطيات العلم الأخرى الأولية . ولنحاول أن نمثل المادة وكأنها وجدت ابتداء فى حالة من الانتشار التام ، مرتقين سلم التطور العام ، عندئذ نرى أنفسنا عاجزين عن تصور كيفية بلوغها هذه الحالة . فاذا وجهنا أبصارنا نحو المستقبل فلن نعرف كيف نعين حدود تتابع الظواهر التى تجرى أمامنا . ومن جهة أخرى اذا نظر الانسان فى نفسه وجد أن طرفى الشعور بخرحان عن

حوربه . فهو لا يستطيع ان يضع يده على اثر حاله من أحوال الشعور
الا بعد أن تكون هذه الحالة قد جرت من قبل . وكذلك بقونه ادراك
بلاسى الشعور فى اللاسعور . فجوهر الأشياء وبكونها ونهايتها خافه
علينا ، وبنتهى سائر علمنا الى العيب .

هناك اذن تنسابه وصله بين العلم والدين . فكلاهما اذا تعمقنا
مبادئه بنطوى على « ما لا يمكن معرفه » ، وما لا يمكن التفكير فيه ،
والدين يستمد منبعه من هذا الذى لا يمكن معرفه ، ثم يبذل جهودا
لا غناء فيها لعريقه . وعبثا يريد العلم من ناحيته أن يتعلق بميدان ما
يمكن معرفه وما يمكن معرفه ، حتى اذا تقدم كسف أن هذا الذى
لا يمكن معرفه واراد استبعاده قد فرض نفسه عليه . فحيث بدأ الدين
ينتهى العلم ، فهما يفتترقان ويجمعان .

ألا نكون فكرة المطلق التى بسم فيها النوفيق على هذا المحو بن العلم
والدين سلبا محضا ؟ ألا يرتد ما لا يمكن معرفته وما لا يمكن التفكير فيه
الى جريد والى عدم ؟ فاذا كان ذلك كذلك فليس النوفيق الذى بفعله
المطلق الا لفظيا .

رجع مذهب هربت سبنسر الخاص به ما فيه من أصالة الى فواله
بالمالا يمكن معرفته حقيقة موجبة لم تكن عند سلفيه هاملون وما نسل الا
سلبا . فقد اعلن وتمسك بأن المطلق لا يمكن معرفه ، دون أن يرتب
على ذلك أننا لا نستطيع انباته . ولقد وضع سبنسر بين المعرفة الصحيحة
التي تدرك الشيء فى تمام تحدده ، وبين الجهل المطبق الذى ينهى الشيء
فنه الى لفظة تحلو من معنى ، منوسطا هو الشيء الذى ندركه فى
خصائصه الأكثر عموما .

ولكى نبهت سبنسر بهذا المعنى أن المطلق قد يكون موجبا كما يكون
مما لا يمكن معرفته ، فقد مز بين الشعور الموجب والشعور المحدود .
ويخطئ من يعتقد أن الأول يفرض بالضرورة الثانى . ولكن هذا الراى
يعوم على خطأ منطقى ، فقد يكون الشيء فى الواقع موجبا وغير محدود
على السواء . وبذلك ننهى الحب عن هذا الذى لا يمكن معرفته الى
اثبات شعور غير محدود وموجب على السواء . وهذه مسلمة مشتركة
بين العلم والدين .

وحين أقول ان المطلق مما لا يمكن معرفته ولا التفكير فيه ؛ أعنى
بذلك أنه لن يتحقق فى الفكر ولن يعرف فى صورة محسوسة ؛ ولن
يستقيم فى موضوع صادر عن ضمير محدود . فماذا يعنى هذا الامتناع ؟

إذا فرضنا أن الفعل يريد التفكير في المطلق . فلا بد أن ينسب إليه بالضرورة بعض المحديدات، فيجب مثلا أن يضعه اما على أنه منناه أو غير منناه . ولما كانت هاتان الصفتان متناقضتين وجب على العقل ان يختار احدهما . ولكن التحليل يبين بنكافؤ دقيق أنه يجب من جهة وضع المطلق محدودا بنهاية اذ من المسححيل ان يكون غير محدود بنهاية . ومن جهة أخرى يجب وضعه عبر محدود بنهاية اذ من المسححيل ان يكون محدودا بنهاية . فاذا أردت ان أفكر في المطلق وجدت نفسي امام مطلبين . متناقضين . الاول نحده نهاية والثاني غير محدود بنهاية . ولكن هذه النتيجة ليسب آخر كلمة يقال في التحليل .

إذا كان المحدود واللامحدود يعارض أحدهما الآخر . فاما ذلك لأن وراءهما شخصيا يعرب بينهما ، ويوازن بينهما . ويحكم باختلافهما ، ويسايره أخرى وراءهما شعور . فاذا لم ننظر الى المحدود واللامحدود في الألفاظ التي تعزل بينهما ، بل في فعل العقل الذي يفرض كل تصور . لم نجد أنهما متناقضان تماما . اذ بعد أن ألغى كل منهما صاحبه باعتبار أنه موضوع لشعور معرف ، يبقى الشعور الذي تستلزمه هذه العلاقة ذاتها ، أى شعور مبهم ومع ذلك موجب . فان ثبت أن الشعور المعين بالمطلق مسححيل ، هو ان نسب في نفس الوقت وجود شعور موجب غير معين بهذا المطلق .

لبس مهج هربرت سبنسر جدليا سوريا ومدرسبا ، وانما هو مهج محسوس لرد الأشياء الى أصولها . فهو يبدأ من المعطيات التجريبية تسعد منها كل ما يعجز عن التفكير فيه على أنه موجود . ويقف - كما نفعل الكمائي - عندما ننتهي الى شيء لا يرد . وبهذا المنهج يكتشف في أعماق المطلق من الشعور المبهم أو غير المحدود . فاذا وضع هذا الشعور المطلق ، كان حقا شيئا واقعا موحدا ، مع أنه مما لا يمكن معرفته .

وهكذا لا ينم التوفيق بين الدين والفلسفة لفظيا بل واقعا ، ولا يكون سلبيا بل موجبا . ومهما تكن الطبيعة الباطنة للصلة بينهما ، فهناك بالنسبة لنا وحده هي الشعور الذي يضمن لها واقعها .

بدأ الدرس من اسات المطلق . فبتفد الى صميم الحق . مادامنا نشعر شعورا موجبا بهذا المطلق . ولا يمكن للعلم أن ينجح في تبديد ما يحيط بالمطلق من كل جانب من سر ، ولا سبيل لنا الى التقلب على هذا الحجر ما دمنا لا نحصل ولا يمكن أن نحصل الا على شعور مبهم بالمطلق .

ومع ذلك فليس المذهب الخاص بالعلاقات بين الدين والعلم الا بمهيدا من بعض الوجوه لميسافيزيفا النظام الفلسفى ، الذى يدور حول فكرة العلم ، وموضوعه تركيب العلوم بواسطة المبادئ المسندة من فكره ما يمكن معرفته .

فالعلوم تصنف الموضوعات حسب ما بينها من مشابهاة وذلك باحصاء المشابهاة العامة الناقصة او الكيفية ، للمشابهاة الكاملة المضبوطة التى يسميها الرياضيون بالمساواة والتطابق . والعلوم باعتمادها على نفسها فقط لا تبلغ الا معرفة موحدة بوحيدا جزئيا . أما الفلسفة فانها تهدف الى بوحيد المعرفة بطريقة تامة ، وسييلها الى ذلك قانون التطور الذى تكسعه العلوم ، وتتفرر بتحليل فكرة ما يمكن معرفته .

والعلوم ندرس الوقائع ، جميع الوقائع ، حتى اذا اندمجت العلوم آخر الأمر فى الفلسفة أبصرت هذه الوقائع تترتب فى جميع الميادين فى ظل قانون التطور . وهو المبدأ المشترك للوجود والمعرفة . وطبقا لهذا القانون فى اوسع معانيه بجرى جميع الأسباب بالضرورة متقدمة ، من حالة تجانس لاتماسك فيها الى حالة من الجانس المحدود التماسك .

والأديان تخضع لقانون التطور كما تخضع جميع الظواهر الأخرى . فاذا بالدين الذى كان قد وضع فى مقابل العلم فى كتاب « المبادئ الأولى » باحثا فيه عن موضوعه النهائى ، يصبح الآن ظاهرة معطاة فى الزمان والمكان . مرتبة لا أكثر بين الأشياء المتماثلة كلها فيما بينها ، والنس يقوم العلم والفلسفة بالبحث عنها .

فالمسكلة التى علينا الآن أن ننظر فيها هى البحث طبقا لمبادئ فلسفة التطور فى نشأة الظواهر الخاصة بالنظم الكهنونية .

ان نقطة البداية فى الأديان تبعا للترتيب التاريخى هى الواقعة الأولية التى نتعدد فينتج عنها صور مختلفة لانهاية لها ليست شيئا آخر سوى ما يسميه سينسر بالقرين double . فالانسان يرى صفحة الماء صورته او قرينه . وكذلك يرى نفسه فى الرؤا كما يرى فيها صورة غيره من الناس . ومع أن هذا القرين تشبه بالأصل ، فليس من الضروري أن يكون مطابقا له ؛ لأن أول ما يتجه اليه ذهن الانسان أن يرى فى الأصل والقرين كائنين متميزين . ثم ما مصير القرين حين ينقشع النوم ؟ وفى الانسان نزع طبعية تميل به الى الاعتقاد أن القرين لا ينلانى ، كل ما فى

الأمر أنه ينصرف ولعله يظهر مرة أخرى في حلم مستعبل . حتى اذا حانت منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذه الأنا الفاضله لانزال باقية، وأنها تظل كثيرا أو قليلا سُبِيهة بنفسه ، فهي اذن سببه سبها بعيدا أو فريبا ذلك الكائن المرئى الذى كانت قرينه . ومن هنا نشأ الاعتقاد فى الأرواح والكائنات الفائقة على الطبيعة ، وفى قوتها وتأثيرها فى حياة الانسان . وهذا هو الأصل التاريخى للأديان فى نظر هربرت سبنسر ، والذى يلتقى فيه مع الأبيغورية .

ثم نمرع عن هذا الاعتقاد المعنفات والطفوس والنظم الكهنوتية.

ولكل كائن واقعى قرينه الذى يمكن أن يعتبر روحا . وقد احتشدت الأرواح الدنيا على مر الزمن تحت سلطان الأرواح العليا التى سميت بالآلهة، ثم انتهت هذه الآلهة ذابها الى الخضوع لاله واحد . وفدسعى الانسان الى تمثل هذه القوى الفائقة على الطبيعة ، والى جعلها قريية ومحبوبة منه، فنسب من هذه الرغبة الخرافات الدينيه (الميتولوجيا) والرقى ، والعبادات . والنظم الى نمث حسب قانون الطور ذاته الى الحد الذى لم نعد نحفظ فيه لنفسها احبانا الا بآثار ضعيفة جدا من اصلها .

واذ فهدت هذه النظم بعد التطور الشديد لاعتقادات الناس اعتمادها على هدفها الأول ، فقد ظلت قائمة كرابطة اجتماعية ، وهى صفة بالغلة الأهمية خلعتها التطور على هذه النظم . وأصبحت الأديان من الآن فصاعدا تمثل اسمرار الجماعات . ولذلك كان للأفراد مصلحة عظمت فى احترامها .

ان الطابع العام للتطور الدينى هو الامتياز المتزايد للعنصر الأخلاقى على عنصر العبادة أو الاسترضاء ، كما أنه الاسبعاد المتزايد لصفات التشبه النى كانت تنسب أولا الى العلة الأولى ، وهو بعد التحليل الأخير الاتجاه الى اعتبار المعنفات كأنها مجرد رموز ، والى استبدال المطلق بها بواسطة الشعور المبهم والموجب على السواء .

الفصل الثاني

تأويل المذهب

هذا هو جوهر مذاهب هربرت سبنسر عن الدين وعلافاه بالعلم :
فما دلالة هذه المذاهب ؟ أهى بالنسبة الى مجموع فلسفته ليست الا
جزءا نانوا قلبل الأهمية . أم أنها تعبير عن أفكار عميقة فى صميم
نظاما الفلسفى ؟

قد يلوح ان هذه النظريات ليسب الا شيئا يسيرا بالاضافة الى
التركيب الواسع للعلوم ، وهو فلسفة سبنسر الصحيحة ، وأن دلالة هذه
النظريات تظل بوجه خاص سلبية .

لا ربب أننا نجد بسهوله فى كتاب « المبادئ الأولى » ماده نظرية
المالاسمكن معرفته . ولكن من المهم ملاحظة أن هربرت سبنسر لم يفكر
ابتداء فى التمهيد «للمبادئ الأولى» بنظرات عن المالايمكن معرفته . وقد
ألقى سبنسر هذا الجزء الاول ، حسية أن يؤول مذهبه العام بأولا يسيء
الى الدين ، ولكى يبعد عن نفسه تهمة الالحاد .

وفضلا عن ذلك فان هذه النظرية عن المالايمكن معرفته كما يدل
اسمها نفسه عليها نعلما أن الله والعلة الأولى والأمر الخاصة بالدين بعيدة
بالكلية عن أفهامنا . لاربب ان حققها منطقية فى الظواهر التى
نلاحظها . ولكن ما الوجود اذا نجرد من كل أحوال الوجود ؟ وما المطلق
الذى لا يمكن معرفته اطلاقا « وربما عن كل ما بنكره الفلاسفة ، أهنالك
شئ آخر سوى لفظ مجرد هو تعبير سلبى بحث لأمر مسححل ؟

أما فيما ينصل بالمذهب الخاص بنشأة الدين التاريخية فلا شك أن

راى سبنسر مصبوط وايجابى وواضح . ولكن اذا صرفنا النظر عن قيمه العلمة - وهى قيمة مسكوك فيها اليوم كثيرا - أفلا يكون المذهب سلبا لاساس موضوعى خاص بالدين ؟ ألا نرى فيه أن كل ما يتألف الأديان منه يرجع الى اعتقاد صياني باطل . هو الاعتقاد فى حفيقة الأشباح وبقائها ، تلك الأشباح التى تعرضها الأحلام علينا ؟ ألا يصبح الدين فى هذا المذهب مجرد فصل من التاريخ الطبيعى للانسان ؟

بحسن لكى نفهم فكرة هربرت سبنسر عن هذه الأمور فهما جيدا أن نطبق لى تاويل مذهبه منهج النقد الباطنى وتفسير النص بالنص نفسه ، وهو الذى نطالع اسبنسورا الى طبيعته على الكتاب المقدس كما تطلع الى نطقه على العلمة .



ما الأسباب التى بعنت نظريات هربرت سبنسر عن الدين ؟ لعنا نظفر بمعرفة المعنى الحقيقى للمذاهب اذا نظرنا فى بواعثها .

لنقرأ سيرة الفيلسوف التى كتبها عن نفسه ، تلك السيرة الصريحة ، اللقائية ، الحية ، الفنية بالتفاصيل عن العمل الباطنى لذهنه ، نجد هذه الأسباب كما يلى :

أول كل نرى الأثر الذى أحدثه فى نفسه الكتاب المقدس ومواعظ الوعاظ رهم بسرحد النصوص المتدسة . لقد وجد فى ذاك الوحي المزعوم كيرا من الأمور التى أبارت استنكاره . فما أعظم الظلم أن تعافب معصية آدم وحده بلعنه سائر خلفه الأبراء ؟ وأى مزية يحظى بها بضعة نفر من الناس اذ يوحى اليهم بالفداء دون أن يعلم بذلك أى شخص آخر ؟ وما أغرب ما يذهبون اليه من أن العلة الكلية التى خرج عنها ثلاثون مليونا من الشموس وكواكبها قد اتخذت ذات يوم صورة انسان ، عقد مع ابراهيم ميناقا بهبه أرضا اذا أخلص فى خدمته ؟ وكيف بطرب الله من سماعتنا تتغنى بالبناء عليه داخل كنائسنا ، ثم يغضب على مخلوقاته الضئيلة الشأن لأنهم يغفلون عن دوام ذكر عظمتهم .

ذلك لمانلقى بمثل هسده الناملات فى أكثر من موضع عند هربرت سبنسر . فما الباعث الذى دفع البها ؟ لس ثمة أى شك فى أمر هذه البواعث . فقد دهس سبنسر من عدم التناسب الذى يراه بين الاعتقادات

استلبيديه عن الله ، وبين صفة الازليته التى يسببها عمله للعلة الاولى .
فهل يعد هذا الموقف منه عاطفة لادينيته، أم هو دليل على عدم الاكرات
بالدين ؟ والحق أن حمية لغته وجرسها بمصحان عن طموحه الدنى الجاز
العمى الذى أملى عليه هذه الهجمات ضد الدين .

هذا الصرب من التعد لا يتناول الا بعض الفصص والمعتقدات المنسوبة
بدن خاص . واليك مثلا آخر من ضرب آخر يلح هربرت سبنسر فى
تقريره فى سيرة حياته التى دونها حيب يقول : وجدت معنى الطبيعة
الطبيعية كأنه مفطور فى على ؛ وبصورت بصرب من التحسن ضروره
التكافؤ بين السبب والمسبب . وأحسست دوى حاجة الى من يعامى
استحالة النتيجة الى بخلو من سببها الكافى . وحصل عندى من نفسى
بفين بأن السبب أن وجد فلا بد أن يحدث بالضروره نتيجته مع جميع
تحدداتها كمية كانت أو كيفية . وقادنى هذا الاتجاه العقلى الى سد
الفكرة المألوفة عن حوارق الطبيعة ، وانتهت الى اعتبار كل ما سوى
معجزة أمرا مسحيلا أعنى كل ما يدرك على أنه مضاد للسببية الطبيعية .

كان الباعث الأول مستمدا من مذاهب خاصة تعلم رسميا على أنها
دنية . وأصله موجود فى طبيعة العلم الذى يتنافى أولا مع الحوارق .

هل يوجد فى مبدأ السببية الطبيعية الذى ينير سبسر عنها ،
عنه لاستطيع الاعتمادات الدينية أن تقهرها ؟ لا بلوح ان هذا صحيح ،
اذ لمة كثير من الأملة نحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواضح
بالتسلسل الطبيعى للظواهر وبين الاحساس الدينى الشديد العمق .
كان ذلك شأن الروافيين فى القديم ، وشأن سبينورا ولبنر فى العصر
الحديث . وعلى عكس ذلك أنكر الابيقوريون الذين سلموا بحلول بعند
على اتصال نسيج الظواهر كل تدخل للآلهة فى حوادث هذا العالم .

فما هى من وجهه النظر الدينية نتيجة مذهب السببية الطبيعية ؟
هذا المذهب بمنعنا من تمثل الله والطبيعة خصمين سنازعان فى مدان مغلق
لطردهما الآخر . ولا يسمح المذهب بأن يجعل الفعل الالهى قائما على
هدم القوى الطبيعى . ولا فعل المخلوقات فى بورتها على القوة الخالقة
.. ولكن تصور الطبيعى والخارق تصورا نُسبه فيه الله والطبيعة برجلين
سنازعان ، لهو تصور من الواضح أنه صبيانى . ولا يمكن أن يحكم على
المرء بالاحاد لانه بنجنب مثل هذه الآراء . بالعكس ، لا ننافى مذهب
السببية الطبيعية بأى حال مع المبدأ الكلى الذى يعنى بالترتيب والوسده

والحياء والنسلاؤم . وهذه كلها نسيطر على الفوائن الطبيعية كما نسيطر العلة على المعلول ، أو الأصل على الصورة ، وبعثد كبير من المفكرين فى وجود هذا المبدأ الكلى . وبعد ، هل ينافى النسلسل القائم فى خطوات البرهان الرياضى المختلفة وجود عالم الرياضة صاحب هذا البرهان ؟

هناك شرط لابد من توفره حتى تؤول السببية الطبيعية هذا التأويل ؛ اذ لا ينبغي اعتبار الطبيعة نفسها - بالمعنى العلمى لهذه الكلمة - كالمطلق .

وهذا هو بالضبط موقف هربرت سبنسر الذى يصرح بأن القوانين الطبيعية . والعالم المقدم لنا ، ان هى الا رموز للموجود الحق تتنافى مع كل فلسفة تريد أن نجعلها مطلقة . فهناك الى جانب ايمانه بالسببية الطبيعة وكان يسع للايمان بمبدأ أسمى من هذه السببية ، وهذا المبدأ هو الذى بصبح بالضبط موضوع الدين .

ونحن نلاحظ علاوة على ذلك أن سبنسر لم يصل الى هذه النتيجة فائلا ؛ انى لم اسبعد كل فكرة عن خوارق الطبيعة ، ولكنه قال : انى رايت ببساطة اسبعاد الفكرة التى بتصورها الناس عادة عن الخوارق . ذلك أن سبنسر من حملة أولئك الذين معانكارهم المعجزة باعتبارها خارقة لقوانين الطبيعة ، يظنون أن لهم سلطة استيقاء مبادئ الدين الخارقة حقا ، وبعثقدون أنهم بانكارهم ذاته فهم أقرب الى الدين من الذين يجعلون الله صانعا ماكرا مشغولا على الدوام بتصحيج ماصنعه .



ولكننا لا نستطيع أن نقف عند حد معرفة نوايا هربرت سبنسر فقط . بل ينبغي أن ننظر الى نظريته عما لا يمكن معرفته ، ونظريته عن التطور الدبنى فى ذاتهما . وبلوح للكثير من المفسرين أن هذه النظرية الأخيرة - التى تعد على الجملة الجزء الايجابى والعلمى للمذهب - تخلع عن الفكرة الدبنية قيمتها الموضوعية ؛ وأنها بذلك ، وبالتالى ، نجعل النظرية الأولية عن مطلق واقع ولا يمكن معرفته وهمة ولفظية بحتة .

ما الدين اذن من وجهة نظر الفلسفة العلمية عند هربرت سبنسر ، انه النمو الطبيعى - المطابق للقانون العام للطور - لواقعة أولية ، وطبيعية أيضا ، بل عامية تافهة ، انه الوهم بوجود القرين .

ولكى نقيس النتائج الصحيحة لهذه العضية يجب أن ننظر اليها من وجهة نظر هربرت سبنسر نفسه .

ليس التطور الطبيعي كما يفهمه سبنسر مجرد طاهرة ميكانيكية ، ولا ريب أنه يستمد مادته من الوقائع التي تشبه الذرات المنفصلة بعضها عن بعض . فالطور يجمع هذه المواد من خارج ، ثم يضم حول واقعة أوليه الوقائع المرتبطة بها مما تقدمه البيئة المحيطة . ولكن هذا التطور لا يجرى تجمعات كقما انصب . بل يولد كائنات مرنة قابلة للتعدّل . سلاءم بعضها بالتدريج مع بعض . الواقع التطور ذاتي في كل عنصر من عناصر الطبيعة باعتبار أنه ميل نحو التوازن والتناظر الكليين .

يرب على ذلك أن كل نتائج التطور المحدودة والناطقة سببيا لها في نفسها ذاتها قيمة ومزله ، لأنها كلها تمثل حالة ، أو صورة هي الوحيدة الممكنة واللائمة في مرحلة معينة من الزمان أو المكان لهذه الملاءمة المتبادلة الكلية ، وهي القانون الأعلى للطبيعة . رفي هذا فضلا عن ذلك فيما بدر المبدأ المأوف العريز على الأنجلوسمكسون . فالوجود بذاته سجلي عن حفي ويخلع حفا ، حين يكون نفينيا نافيا ، وحين يحتفظ بنفسه ، ويدافع عنها بقوة . وهكذا فإن الظواهر الدينية لأنها بذاتها موجودة مسنمة ، ولأنها تظهر في ثوب من العموم ومن الحياة ، فهي دليل بحسب مبادئ هربرت سبنسر على مطابقتها للوسط الذي تعيش فيه ، وعلى مشروعيتها وقسمتها .

وأيسا ، فالظواهر الدينية من جهة أنها موجودة ، وأنها تقاوم ، فهي وقائع موجودة وشروط يجب أن يتلاءم وإياها سائر أنواع الوجود الأخرى . لابعرض الجزء الأول من «المبادئ الأولى» كف بقع على كاهل الدين واجب الاتفاق مع العلم فقط ، بل يبين كيف يجب على العلم أن يحرم ماهر أساسى في الدين . فاذا كان هربرت سبنسر قد أنكر على اللاهوت عينه بالفوانين الطبيعية ، فانه بخفض كذلك من زهو العلم الذي يزعم القضاء على الأسرار ، وهي الشهادة على وجود المطلق .

وهكذا فإن يجارب الزمان نفسها التي اجتازتها الأدنان القائمة ، هي ضمان فيمتها . ولكن من أى وجه نلنمس قيمة هذه الظواهر ؟ أنهخص هذه الظواهر بارضاء السعور الدينى الحاضر ، أم أنها ليست الا خرافات مجردة من المعنى شأنها شأن القوى الميكانيكية أو الغرائز العمياء التي نعتمد الطبيعة عليها ؟

نفطة المدابة في سناه الدين عند سبنسر هي ظاهره لافيمة لها فما يبدو من وجهة نظر السعور الدينى : انها اعتقاد الانسان البدائى في حقيقة الصور التي براها في الأحلام . وكف لا بسط مرة أخرى هذا

الاصل الصبياني ظله على التطور كله ؟ وهل تظل الاعنفادات والنظم التي ليست الانمو وتلاؤما لخرافات غلبطة ، أوهاما ليس للعقل بها شأن برغم ما تقدمه من منفعة علمية ؟

فد يكون هذا الاستنباط أقل دقة مما يبدو لأول وهلة . ألا يستطيع النطور أن يحول المبدأ نفسه على مر الزمن ، وأن يقلب الخطأ الى صواب ؟ ليس هذا جواب هربرت سبنسر ، فهو يرفض هذا الاعتراض في فصل من كتابه « مبادئ علم الاجتماع » عنوانه « ماضى الدين ومسقبله » . وكذلك فى مقالات « القرن التاسع عشر » سنة ١٨٨٤ .

تكون النتيجة صحيحة اذا استخلصت من مقدمات صادقة . ولكن على عكس ما قد يظن معظم قرائى بوحد فى الفكرة البدائية عن الأديان جريومة من المعرفة الصادقة . لأن ما يتصور به المرء عند النظر فى التصور البدائى مهما يكن يكن ضعيفا هو هذه الحقيقة ، وهى أن القوة التى تتجلى فى الشعور ليست الا صورة من القوة الموجودة خارج الشعور ، ولكنها ندرك فى ظروف خاصة . فأول ما نتجه اليه هو الخلط بين هذه القوة وبين صورتنا عن أنفسنا التى تقدمها لنا بعض الظواهر الطبيعية . وليس هذا الخلط خطأ محضا ، اذ مما لا ريب أن فىنا قوة ، وأن هذه القوة هى والقوة الكلية شىء واحد . ويترتب على ذلك أن فرضنا البدائى لا يحتاج فى تطوره لىصبح قضية فلسفية الى تدبيل شامل ، اذ بكفى أن نستمد من هذا الفرض كل تأويل تشبيهى . فاذا وصلنا الى نهاية تطهير الفرض من التشبيه رأينا أن القوة الموجودة خارج الشعور لا يمكن أن تماثل تلك القوة التى ندركها بالشعور ، وأن هاتين القوتين يجب مع ذلك أن يكونا ضربين لوجود واحد بعينه .

وهكذا ربط هربرت سبنسر نفسه نقمة مذهب المالايمكن معرفته بمذهب التطور ربطا لا لىس فيه . اما أنه لم يعزم أولا على كتابة فصل عن المالايمكن معرفته كأساس لكتاب « المبادئ الأولى » فأمر فليل الأهمية . ذلك أن المالايمكن معرفته هو روح التطور ، لأن الكائن لما كان فى أساسه واحدا ، كان التلاؤم المتبادل بين الكائنات الطبيعية غائتا ، وكان هذا التلاؤم ممكن التحقيق .

ولكن ألا ينتهى مذهب المالايمكن معرفته ، وهو كل ما يقدمه هربرت سبنسر للنفس المتعطشة للمعرفة الدينية ، الى أن يبعد عنا كل أمل فى

دين ايجابي واعى فعال قريب المنال ؟ ألا يرد هذا المذهب الى صيغة جوفاء
هى بقية مجردة لمناقشة النفاض ؟

اذا نظرنا الى هذا المذهب من قريب وجدنا انه لبس مجرد احواف
الى الحد الذى قد يبدو لأول وهلة .

يدهب هربرت سينسر الى أن ما يجعلنا ننفذ الى مالا يمكن معرفته
هو الشعور باعتبار أنه أساس ثابت ضرورى لكل تصوراتنا واستدلالاتنا
وتحليلاتنا وانكاراتنا المتطرفة واد كان ذلك كذلك ففد يلوح أن المذهب
بنطوى على بعض بدور لميسافيزيا ايجابية . والواقع أننا نجد فيه مثل
هذه البدور .

فاول ما نلقاه متالية منظرية تطل من وراء ماينكره المؤلف . واذا
فحصنا بداية الجزء الثانى من « المبادئ الأولى » الذى يخصه لالا يمكن
معرفة . راينا كيف أن نقطه البداية فى كل أفكارنا - كانت هذه الأفكار
خاصة بالعالم الخارجى أو اللانا ، أم كانت خاصة بالعالم الباطنى - لا توجد
الا فى حالاننا الشعوربة . وعندنا من حالات الشعور نوعان : قوية أو
مدركات حسية ؛ وضعيفة مثل ظواهر التأمل والتذكر والتخيل والتفكير .
والأولى لعدم روابط لانفصم . وسمى القوة المجهولة التى تتجلى بالحالات
عنها « اللانا » non-ego . وتقدم الحالات السانية روابط يمكن
أن ننحل وتسمى القوة التى نعبر عنها « الأنا » . فنحن نرى أن الشعور
من هانين الجهنين هو الأصل الوحيد للمعرفة . والشعور هو الفناة التى
يجب أن يمر منها فعل المالا يمكن معرفته حتى يتجلى لنا . وحين يقول
سينسر أن ظواهر اللانا تعادل من ظواهر الأنا ، مع اسنحالة العكس ،
فمعنى ذلك عنده أن احدى حالتى الشعور يمكن أن تؤثر فى الأخرى .

ولما كان هذا المذهب يتسق كل معارفنا من الشعور ، فهو منالى ؛
وهو بميل الى مذهب وحدة الوجود من جهة الطريقة التى يحدد بها الصلة
بين الأنا والمطلق . ونحن نقرأ فى كتابه « مبادئ علم النفس » (١٨٧٠)
أن الأنا التى توجد باستمرار فى صاحب حالات الشعور هى جزء من
المالا يمكن معرفته . ويصرح هربرت سينسر فى موضع آخر متحدثنا عن
الطاقة الأزلنة التى ننسأ عنها جميع الأشياء بما باتى «أنها نفس القوة
التي تتبع من أنفسنا فى صورة الشعور » (١) . فاذا لم تكن الأنا هى

(١) فعلا عن كتاب A. S. Morris : Haeckel's Contribution to Redigion London, 1904.

المطلق بذاته ، فالأنا هو المطلق بالنسبة إلينا ، انه بالنسبة إلينا أكثر التعبيرات مباشرة •

بل يذهب سبنسر أبعد من ذلك . فهذا الشعور الذى يسمو على الشعور ، ولا يستطيع أن نبلغه ، هذا المطلق بذاته الذى يسميه المالا يمكن معرفته ، هل يعبره مجرد شئ لا يمكن معرفته ؟ هل يقول ملا اننا لا ندرى الى اى درجة هو عقل أو مادة ، شخص أو غير شخصى ؛ لقد سأل سبنسر عن ذلك ، وأجاب بهذه العبارات التى نجدتها فى « المبادئ الأولى » .

« أولئك الذين يذهبون الى أن اللاأدرية ترادف اللاإدنية، مع العلم بأن اللاأدرية هى على التحقيق عند العقل البتري الاتجاه الدينى نفسه، إنما يفعلون فى هذا الخطأ لاعتقادهم أن المسألة المطروحة للبحث هى بين الشخصية وبين صورة من الوجود أقل فى المرتبة منها • والقول بأن المطلق لا يمكن معرفته باعتبار أنه شخص • فهو أثبات بحسب رأيهم أنه أقل من شخص • ولكن الأولى أن يقع الاختيار بين الشخصية وبين شئ آخر أسمى منها • ليس من الممكن وجود نوع من الوجود يبلغ من سموه على العقل والارادة ، مبلغ سمو العقل والارادة على الحركة الميكانيكية » ؟

ألا نذكرنا فكرة سبنسر هذه بمراتب بسكال الثلاث : الأجسام ، والعقول ، والمحبة ، كما نجدتها فى قوله المأنور : ان البون التساسع بين الأجسام والعقول يصور البون الأكثر اتساعا بين العقول والمحبة • • الا بحق لنا القول بأن مذهب الفيلسوف اللاأدرى يفصح فى هذا الموضوع عن اتجاه روحى وصوفى ؟



ان حياة هربرت سبنسر من أولها الى آخرها تشهد بأن هذه الأفكار كانت ذات أهمية حقيقية فى نظره ، وأنها كانت متصلة بقلبه •

واذا كان سبنسر قد استنكر التعاليد والعقائد والطفوس والنظم التى تقدم الدين اليه فى أنوابها ، فقد احتاط فى كل وقت من الخلط بين الظاهر والباطن ، وحكم باسم الحقيقة الدينية نفسها على الخرافات والعبادات التى تخلو من العقل •

وفدأجار طول حياته مسروعه اعتقادات معينة، حتى لو فاست قبل كل شئ على العاطفة ، باعتبار أن هذه الاعتقادات لها من الخصائص

الاحلاقية والعملية أكثر مما لها من الخصائص اللاهوتية . وكان يتحدث دائما باحترام عظيم عن الاعتقاد في الخلود والمواب في الآخرة ؛ وفي ذلك يقول : من الحقائق التي ينبغي أن نذكرها دائما أننا في هذا العالم معرضون لكثير من الشرور ، وأن الإيمان بالعوض عنها في عالم أفضل يجعل الناس يستسلمون لبعض المحر التي لن يفوقوا على احتمالها او ردت الى معارف وضعية (١) .

حتى اذا دعوا في تفكيره لم يدفعه ذلك الى قلة الاكتراث بالأمر الدينية . بل أصبح أكثر عناية بها ، وأشد أخذًا بعظمتها ، وأعمق تأنرا بدورها الراجح في الحياة الانسانية . وهذا مثال من العبادات التي يعرض فيها فكره المكان اللانهائي في ثنايا وصفه لتأملاته الفلسفية (٢) :

« ثم تأتي فكرة ذلك الأصل الكلي ، وهي فكرة سابقة على كل خلق وكل تطور ، وتسمو عليهما الى غير النهاية امتدادا وزمانا ، لأن كلا منهما لكي يكون معفولا بحب أن تكون له بداية ، ولا بدء للمكان . ان فكرة هذه الصورة العاربة عن الوجود . والتي برادها الخيال من جميع أطرافها . يحنوي دائما على مناطق مجهولة لا حد لها بالاضافة الى الاجزاء التي ارتادها العقل . ان تمثل مكان يرتد فيه نظامنا النجمي الهائل الى نقطة في بحر لا أمر رهيب شق على العقل . وكلما تقدمت في السن أحدث الشعور - الذي لا أعرف له أصلا ولا علة - بأن المكان اللانهائي قد رجد ؛ وينبغي أن يوجد دائما . في نفسي انفعالا يجعلني أرتعد فرقا » .

ألا تدعونا قراءة هذه الصفحة الى تذكر بعض أفكار بسكال من مثل: لو توقف البصر عند هذا الحد ، فلنسبح مع الخيال وعندئذ يعي من ادراك ما تقدمه الطبيعة . ان كل هذا العالم المرئي ليس الا نقطة ضئيلة من بحر الطبيعة الشاسع » .

لم يكن الروح الديني في صورته المجردة الفلسفية هو فقط الذي نجلى أكثر فأكثر عند هربرت سبنسر ، فهو لا ينكر كذلك أنه قد خفف من غلوائه ازاء العوائد والنظم ، أي ازاء الصورة المحسوسة المعطاة للدين . وقد بلغ نفر هذا التقدير من حبابه مبلغا جعله موضوعا لتأملاته التي اختتم بها كتاب « حياتي » ، حيث يقول ما فحواه :

(١) حياتي - الجزء الاول - ص ٥٨ .

(٢) فصول وعليقات - ١٩٠٢ ، ص ٢١٢ .

ملانة أسباب حددت التغيير المهم الذى حدث فى آرائى عن النظم الدينية .

أولها يقوم فى دراساتى الاجتماعيه . فقد دفعتنى هذه الدراسات الى الاعتراف بأن أثر الرموز اللاهوتية ، وأثر رجال الدين فى سلوك الناس فى كل زمان ومكان فى الحياة الواقعية ، لم يكن شيئاً يمكن الاستغناء عنه . ذلك أن خضوع الأفراد الضرورى للمجتمع لم يقم الا بفضل النظم الكهنوتية .

السبب الثانى ملاحظته من أنه يجدد التمييز بين اعتقادات الناس اللغظية واعتقاداتهم الفعلية . فاللفظية قد تبقى ثابتة الى حد ما ، على حين تعدل الفعلية وتتلاءم بشكل غير محسوس مع المطالب الجديدة للجتماعات والأفراد . ولكن هذه الاعتقادات الفعلية أهم من اللفظية . ولهذا أرى الآن أنه من الحكمة بوجه عام احترام اعتقادات الناس ، كما أرى أن كل تعديل مفاجئ للنظم الدينية أو السياسية يؤدى الى رد فعل .

ويمضى سينسر قائلا : « لعل السبب الرئيسى فى تعديل رأيى وفى الاعتقاد الذى يزداد فى نفسى رسوخا أكثر فأكثر هو أن الدائرة التى سغلها الاعتقادات الدينية من النفس لا تبقى خالية أبدا ، بل تشغلها دائما المسائل الكبرى المتصلة بأنفسنا وبالعالم .

فنحن نلاحظ بلا شك خلو الناس منصفين أو غير منصفين من التأمل دى الصبغة العامة ، ولا نجد عند أغلبهم الا استخفافا بكل ما بسمو على المصالح المادية والجانب الخارجى للأشياء . فانت تجد آلافا من الناس يسجدون الشمس تشرق وتغرب كل يوم دون أن يتساءلوا ما الشمس . وتجد أساتذة فى الجامعة يرفعون النقد اللغوى الى المحل الأول ، ويرون أن البحث فى أصل الكائنات الحية وطبيعتها من توافه الأمور . بل لقد تجد من رجال العلم من يدرس بامعان أطيفاف السدم أو يحسب كتلة النجوم وحركاتها ، ولا يخلو أبدا الى نفسه يتأمل من زاوية تخالف وجهة النظر الفيزيائية الظواهر الشاسعة التى تحدث تحت بصره . ولكن الإنسان قادر أيضا على غير ذلك الاتجاه . فالمثقفون وغير المثقفين تمر بهم لحظات من التأمل ، فيحاول بعض الناس سد الفراغ الذى تحس به عقولهم بالاتجاه الى الصيغ المحفوظة ، أو يعترفون ببعض المسائل العظيمة الأهمية ، ولكنهم لا يجدون لها جوابا . وكلما ازداد حظ المرء من المعرفة أحس أكثر من غيره بهذه الحاجة الى ايضاح المسائل » .

فنحن نرى أن سبنسر يحاول أن يكشف الستار عن الأسرار المتصلة
بالحمأة . وتطور الكائنات ، والنسور ، ومصير الانسانية ، وهى أسرار —
كما يقول — بوضوحها نعدم العلم نفسه أكثر فأكثر ، ويبين ما فيها من
عمق وخفاء .

ثم يخلص من ذلك فائلا : « وقد بدأت منذ ذلك الوقت الاعتقادات
الدينية التى تشغل بصورة أو أخرى هذه المنطقة من النفس ولا يستطيع
التأويل العقل أن يملأ فراغها ، تلهمنى أكثر فأكثر تعاطفا يقوم على الاحساس
بالحاجة الى المشاركة . ولقد أدركت أن الرغبة القاهرة فى الظفر بحلول
صحيحه واستحالة التسليم بالحلول الراهنة هى التى صرفتنى عن هذه
الاعتقادات ، »

الفصل الثالث

قيمة المذهب

كان ذلك مضمون مذهب سبنسر ، فماذا نحن قائلون الآن عن قيمته ؟

يذهب كثير من الفلاسفة المعاصرين من أصحاب المدرسة الوضعية المتطرفة أن فلسفة سبنسر تتجه بلا ريب نحو الدين ، وهم يرون أنه مما يطابق الواقع التاريخي تماماً أن «المالاييرف» *inconnaissable* الذي يقول به يضاهي الله الصانع والعناية الالهية في الأديان الوضعية . ولكن هذا بالذات هو الجانب الضعيف المتهاافت من المذهب ، وعلى النقد أن يميز بالضبط ذلك الجانب ويعزله .

الحق ، كما يقول هؤلاء الفلاسفة ، ليس المالاييرف عند هربرت سبنسر مبدأ علمياً : فهو بقية أو آخر أثر حي لذلك الكيان الوهمي الذي كان على مر الأزمنة أساس الأديان والفلسفات باسم الله ، أو العلة الاولى . وليست تلك البقية شيئاً يمكن اغفاله ، لأنها على تهافتها الظاهر تستبقى ما كان جوهرياً في الفلسفات والأديان : أي ما لا يمكن للإنسان أن يناله كموضوع للنظر والامتلاك . هذا إلى أن تحفظات سبنسر وانكارانه إنما هي في الواقع وهمية ، لأن المغالطة الاولى ما دامت قائمة فكل فلسفة تنرتب عليها فاسدة . وما دام مركز العدوى موجوداً انتهن المرض الفرصة لينشط ويغزو من جديد أعضاء الجسم . فلا يوجد اذن أدنى شك أن يبقى سبنسر لاهوتياً ، فينتسب بهذا المعنى إلى الماضي ، وعلى المالاييرف معرفته الذي قال به أن يحى في بحر العدم مع كل الأشباح التي طردها العقل

البشرى • فليس هناك ما لا يمكن معرفته الا «المجهول» inconnu ، أى
ذاك الذى لا نعرفه اليوم ، ولكن قد نعرفه غدا •

هذا الاعتراض الذى يستمد أصله من مذهب النطور نفسه ، كان
بالطبع مألوفاً لفكر سبنسر الذى تعود أكثر من أى شخص آخر رؤيته
صواب الامس يصبح خطأ اليوم • غير أنه أفترض حدوداً تقف عندها
التغييرات الممكنة فى اعتقادات الناس • وهو يرى أن الاستحالة الفاطحة
لتصور عكس بعض القضايا تفرض على العقل بالرغم منه التسليم بهذه
القضايا : ويقول فى ذلك : « نحن نعرف أن بعض القضايا تكون على
أعظم درحة من اليقين بحيث لا يتصور إمكان انكارها • وفيما يختص بما
لا يمكن معرفته يجد العقل نفسه بازاء مثل هذا الموفق • ولهذا كان
المالامكن معرفته عند سبنسر من جملة المعطيات التى تؤلف نسيج الذهن
نفسه » •

أنكون الاستحالة التى يجدها سبنسر وهما من خياله ، وكسلا
لعقله ، ونمرة لمزاجه الشخصى ؟ من الجدير بالملاحظة أننا لا نجد مثل هذا
الاتجاه ولا مثل هذه المقاومة الشديدة للسلب عند أمثال لوثر أو كانط
فقط ، بل عند كثير من الفلاسفة المعاصرين • اليك مثلاً ما يختنم به وليم
جيمس كتابه المشهور «تعدد التجربة الدينية»

« أسطيع بلا مراة الوقوف موقف العالم المتسيع فأزعم عدم وجود
واقع سوى عالم الحواس والقوانين والامور العلمية • ولكن كلما دار فى
خاطرى هذا الخيال سمعت الهاتف الباطنى الذى تحدث عنه « كليفورد »
بهمس فى أذنى «هس» أى : هذا هراء ! فالباطل باطل ، ولو لبس مسوح
العلم • ولكن التعبير الكامل للتجربة الانسانية حين أنظر إليها فى واقعها
الحسى يدفعنى بالضرورة الى تخطى الحدود الضيقة للعلم بمعنى الكلمة •
وليس ثمة أدنى شك فى أن عالم الواقع لا يمكن أن يركب الا على هذا
النحو ، وأنه يبلغ من التعقيد حدا لا يقبله العلم • وهكذا تدفعنى أسباب
موضوعية وشخصية على السواء الى التمسك بالاعتقاد الذى أقرره ههنا •
ومن بدى لعل الوفاء الذى يبدية كل منا نحو اعتقاداته الضئيلة الشأن
قد بعين الله نفسه على تحقيق واجباته الكبرى بوجه أكمل » •

لا ريب فى أن هربرت سبنسر لم يكن المفكر الوحيد الذى شعر
بالاستحالة التسليم بأن العلم يرضى نفسه ويرضينا • ولكن قد يقال ان
المرجع فى تفسير هذه الظاهرة الى علم النفس ، فليس لنا أن نفهم لها

ورنا ، لأبها مجرد تطبيق قانون تخضع له الصلة بين العقل والخيال . وقد قرر العالم الانجليزى الاخلاقى المشهور ليسلى ستيفن هذا القانون فيما يلي . « يكمن الخيال وراء العقل » . اذ فى الوقت الذى يبين العقل فيه فساد رأى من الآراء ، يتعلق الخيال والفلب بهذا الرأى ويتبنان عليه زمنا فد يطول أو يقصر . ثم ان تطور الخيال والعقل يتطلب عملا باطما لا يمكن أن ينم دفعة واحدة ولو أنه سيسم بالضرورة ؛ لأن انفاق الشعور مع نفسه هو القانون الأسمى ، والعقل هو الذى لا يغير من هاتين القوتين .

يزعم بعضهم أن اللامكان non possumus عند كانط أو هربرت سبنسر ليس له من سبب آخر الا القانون الذى أعلنه ليسلى ستيفن ، وهو بلا نزاع واقعى وصادق جدا ، ولكن مصيره الى السقوط مادام العقل البشرى يتقدم .

أهناك ما يسوغ هذا التقدير ؟

نستطيع أن نسأل أول كل سئء : الا ينطوى هذا المفبر على دور وتسلسل ، وألا يتخذ الحل السلبي لنفس المشكلة التى أثارها سبنسر ، وكأن ذلك الحل أمر مسلم مقرر ؟ وقد تسأل سبنسر عن الحكم على بعض العناصر التقليدية فى الاديان هل يستلزم الحكم على مبادئها ، ففيل له : لما كانت الاديان صروحا آيلة الى الانهيار من قمتها الى أساسها بل الى مبادئها الاولى ، فيجب أن تهدم من الأساس ، ويجب أن نمحى نفس أطلالها حتى تتبدد ذكراها . ولما كان كل اعتقاد دينى فهو من كل وجه فارغا وهميا ، فالإلحاح عما فيه من خير وحق لم يصدر كما هو واضح الا من بطله الخيال والعاطفة فى متابعة نقد العقل . وليس مثل هذا الجواب برهانا ؛ انه دعوى وضعت فى مقابل دعوى أخرى .

أمن الصحيح مع ذلك أن الاستحالة التى يؤكدتها سبنسر لا تنتبأ الا من العاطفة ، ولا تقوم على سئء فى العقل ؟

لا ريب أن هربرت سبنسر قد أفسح مجالا واسعا للعاطفة فى مذهبها الفلسفية وبخاصة العملية منها . وكان يرى كمعظم مفكرى الانجليز أن العقل بمعنى الكلمة أداة أكثر منه مبدأ للعمل . وكان يحتفظ للعاطفة بالقوة على حفز النفس . ولكن هذا لا ترتب عليه أن نظرنه عن المالا يمكن معرفته نسند الى العاطفة وحدها .

ان أساس نظرية المعرفة التى ينادى بها هربرت سبنسر هو التطابق

الاصلى بين المعرفة والبحث والافكار العامية . ولما كان من الواضح أن
الفكرة العامية مزيج من العاطفة والعقل ، فلا ريب أن كل معرفة فى نظر
سبنسر لا تستعمل ضرورة على هذين العنصرين اللذين يندخلان الا بتجريد
المفكر الجدى . وعندما نوضح مسألة الاساس الاخير لليقين موضع البحث ،
فليس عند هربرت سبنسر الا جواب واحد ممكن ، ان فى مستوى العلم
أو الميتافيزيقا ، وهو أن اليقين يعوم على العاطفة ، تلك العاطفة الصحيحة
التي لا يمكن ضبطها .

وبدو من الصواب أن يؤكد مع سبنسر بأن الفصل التام بين
العقل والعاطفة لا يستند الى أساس اللهم الا اذا شئنا أن نرد العقل الى
الاستدلال الجدى وحده ، وأن نعيد الى النفس الانسانية السدود التي لقي
علم النفس الحديث فى هدمها متشقة عظيمة . وليس العقل الحى المحدود
الفعال شيئاً معزولاً ، ولا صفة منعزلة أبدية ثابتة للنفس الانسانية .
فالعقل يكون بعد أن لم يكن ، ويتكون ويتشكل ويرتقى . وانه ليزكو حين
نفدوه الحقائق كما ذهب الى ذلك ديكارت . ومدرسته المزدوجة هى العلم
والحياة . وهو يربط ، ويرب ، ويركز ويتثبت الى حد ما ما يولده نمو
سائر قوى الانسان كالمجربة والعاطفة والخيال والرغبة والارادة توليدا
أرسخ وأنفع وأرفع وأعظم انسانية . من أجل ذلك كان العقل حقيقاً أن
يكون رائدنا الأعظم فى العمل والنظر على السواء .

ومن المؤكد أن هربرت سبنسر اتجه الى العقل بالمعنى السابق لا الى
العاطفة المنعزلة العمياء الجامدة كما يتصورها المذهب العقلى المجرد .
ليعرف هل يستطيع الانسان انكار ما لا يمكن معرفته . فالقول عندئذ
أنه ليس من المستبعد على العقل اثبات كفاية الظاهرة اكتفاء ذاتياً ، وامكان
العلم تبديد كل الأسرار بل وجوب تبديدها ، هو قول غير معقول ولا يمكن
التفكير فيه . اذ يجب أن يتجرد الانسان من أسمى مؤهبيه التي تجعله
أكثر من غيرها انساناً بمعنى الكلمة ، ليرضى بالتسليم بأن ما يعرفه أو
ما يمكن أن يعرفه ينفذ الى صميم الوجود والكمال .

من العبث اذن لوم هربرت سبنسر لأنه ناقص نفسه حين تمسك
بواقع بفوق الحس هو موضوع الدين ، فى مقابل العالم المعطى وهو
موضوع العلم ، والالجوء الى نظرية الاعضاء المختلفة والبقايا الحيوية
لتفسير هذا التناقض المزعوم . ويكفى فى تبديد هذا التناقض أن يعتمد
سبنسر على العلم الذى يفسره العقل ، لا على مجرد العلم . اذ يوجد فى

نفس العقل البشري المتكون من صلتته بالاشياء ما يؤكد اثبات واقع خفى
أسمى من سائر ما يمكن أن تقدمه التجربة إلينا .



ولكن هذا الفائض على الحس الذى يقول به سبنسر يتنصف بأنه
متعال بعيد المنال الى أقصى الحدود ؛ وهو يسميه «المال لا يمكن معرفته» .
ثم بأبى علينا أن ننصوره بشكل محدود ، محققين إياه فى الفكر . وهو
يؤكد أن الانسان حين ينخبط المظهر البسيط للوجود ، وينفذ الى مجاهل
العلة الاولى يقع فى تناقضات لا حل لها حتى لينكر الانسان نفسه . ولعل
هذا هو الجانب المتنازع عليه فى مذهبه .

وقد لوحظ كثيرا أن سبنسر لم يستطع التمسك بهذا التعالى المطلق
وبعدم امكان معرفة المبدأ الاول مما قادته اليه استنباطاته . فالمطلق عنده
قوة ، وقدرة ، وطاقة ، ولا نهاية ، ومنبع الشعور ، والاساس المشترك
للأنا وللأنا ؛ انه أسمى من العقل ومن الشخصية . فهل يمكن أن نزعم
عندئذ أنه مما لا يمكن معرفته تماما ؟ واذا كانت الخصائص التى لم يتردد
سبنسر فى خلعاها على المطلق مشروعة ، فهل من المؤكد أن هذه البقية من
المعرفة لا نخضع للتقدم والنمو ؟

لتقدير قيمة اللا أدريّة التى يقول بها سبنسر علينا أن نفحص المبدأ
الذى تقوم عليه . هذا المبدأ هو التثبيثية Objectivisme . فهو يريد أن
يكون استخدام المنهج الموضوعى البحث شرط كل علم وكل معرفة مضمرة .
فالوقائع هى الاصل الوحيد للمعرفة ، ولا ينبغي أن نسمى الوقائع
وقائع ، الا ما ندركه أو ما يمكن ادراكه كأشياء خارجية توضع فى مقابل
الشخص المدرك . وهذه الاشياء الخارجية تدرك على أنها حقائق كاملة
نابذة منفصلة يمكن أن يعبر عنها بالتصورات أو الالفاظ .

فإذا سلمنا بهذا المذهب عن المعرفة ترتب على ذلك بالضرورة أن
ما يفوق الحس اذا كان موجودا فلا يمكن معرفته . اذ من الواضح أنه
لا يمكن أن يكون قطعة منفصلة من الوجود الى جانب القطع الأخرى ؛ انه
لا يمكن أن يكون «شيئا» Object بالمعنى المفهوم من لفظة الشيئية .
وليست هناك أى صلة بين الفائض على الحس وبين عالم العلم بالمعنى المفهوم
من العلم ، ولو أن الفائض على الحس كان موجودا لوجب أن يتسامى فى
الفضاء الى مسافة لا متناهية بعيدة عن جميع الاشياء القريبة من وسائل

• معرفتنا • وبلزم السيئيين اما أن يكون المطلق بالمعنى الحرفى موجودا خارج العالم معاليا ، أو لا يكون موجودا •

فالمسألة ننحصر فى معرفة هل مذهب السيئيين المطلق وجهة من النظر ممكنة مسروعة أو لا • ولا ريب أن القول بإمكان وجهة نظر السيئية من مسلمات العلم ، ومن هذه الوجهة من النظر يتسنى للعلم أن يفتطح من الطبيعة صورا واضحة متميزة المعالم يمكن ترتيبها بعضها الى جانب بعض والموازنة بينها ، ويدريجها ، ومقابلتها ، ومتباينتها • ولكن هل يستطيع العلم بلوغ السيئية السامة التى يطلبها ؟ ألا يكون العلم نفسه كسائر الأمور الانسانية توفيقا بين الممكن والمنل الأعلى ؟ أيجعل العلم دائما على وقائع مصفاة تماما من العناصر الشخصية ، وعلى نتائج لا تنطوى دلالتها المحسوسة على أثر للعاطفة ؟ واذا كان العقل البشرى يقترب فى العلوم الطبيعية الرياضية من السيئية النامة الى الحد الذى يجعلنا نعتقد أحيانا أنه قد حققها ، فهل يترتب على ذلك أن ما نجح فى احدى مراتب المعرفة يكون ممكنا ولائقا فى سائر المراتب الاخرى ؟ ولماذا نبني العلوم على نموذج واحد ، ولم يكون هذا النموذج هو الضرورة الطبيعية ؟ وهل تكفى حالة واحدة فى قيام الاستفراء ؟ ولماذا يستثنى العلم من القاعدة التى تذهب الى أن العقل البشرى يجب أن يصوغ تصورات على نسق الوقائع لا أن يفرض عليها خصائص تصوراته ؟ ولماذا لا يتلاءم المنهج - فى العلم نفسه - مع الشيء ؟

ليس من الواضح أن كل استخدام للمنهج الشخصى فى العلوم الطبيعية مستبعد بالفعل ، أو قابل أن يستبعد • ولكننا نرى من الواضح كم تكون العلوم المتعلقة بالأمور الانسانية فقيرة مجردة من طبيعتها حين نبينها بالفعل حسب منهج موضوعى بحت • وكيف عندئذ نعرف بوجه خاص الظواهر الدينية وما لها من مميزات وخصائص ؟ اذا بحثناها من خارج فقط ردت عند الفرد الى بعض الظواهر العصبية ، وعند المجتمع الى مجموعة من المعتقدات والطقوس والمنشآت • يحاول بعض المفكرين تفسيرها باحدى الظواهر الأولية المستمدة من الحياة اليومية كالاعتقاد الساذج فى الوجود الواقعى للقرين مثلا • ولكن ألا يوجد فى الأديان الواقعية وسائر الأديان التى نمت على مر العصور وفى الدين الموجود بيننا الا عناصر من هذا القبيل ، وظواهر منعزلة يمكن ادراكها وقياسها ؟ ألا نجد شيئا ما فى حياة البوذى الباطنة أو المسيحي ، شيئا فيه عمق وشدة وغنى ؟ أليس النصوص صورة من الحياة الدينية ؟ وهل البروتستانتية بغير فائدة ؟ ألا ينطبق ما ذكره شكسبير فى شعره المشهور على هذه الحال .

أيا هوراتبو ! ان فى السماء والأرض أموراً كثيرة

لم تكن نحلم بها فى فلسفك

وببدو أن الدين بلا مدافع هو همزة الوصل بين النسبى وهذا المطلق اللامتناهى الكامل الذى تصوره هربرت سبنسر * وفى نفس الوقت الذى نبذل فيه الجهد للنمو والتطلع نحو كمال الحياة الشخصية والمعرفة الشخصية ، نجد الكائن الخارجى الخاص المحدود الغامض يتصل بالمنبع المشترك لجميع الكائنات ، ذلك المنبع الذى يقول عنه سبنسر انه يبرز مباشرة ويحادثنا بشكل ما فيما نسميه بالشعور *

لا نستطيع التمسك بالشيئية ، لأن النسبى والذى ، الذات والموضوع ، لا ينفصلان فى الواقع بالفعل فى أى مكان * ولكى نصل الى الشئ منعزلاً يجب أن نحصل عليه بطريقة صناعية ، كما برتب الرياضى شروط المسألة * أما الشئ والشخص كما يعطيان لنا ، وكما هما عليه ، فانهما واحد * ولكن العقل البشرى لى يتصل بالاشياء يقوم بكثير من التجريد ، ويرد كثيراً من الكائنات الى تصورات لا يقدرها فى الغالب حق قدرها . فالدين هو الشعور الخفى بواقع الحياة ، وبالنفس ، وبالصلة بهذه الموجودات التى حين ندركها بعقولنا تلوح كأنها تتدافع ميكانيكياً مثل ذرات ديمقريطس *

لهذا السبب لا يمكن أن يتألف الدين فقط من أثبات موجود لا يمكن معرفته متعال وعبادته فى صمت * وهربرت سبنسر كما يلومه بحق الطبيعىون المتطرفون يقدم الينا اما شيئاً كثيراً واما قليلاً جداً * واذا كان مذهب أوجست كومت الانسانى تصوراً غير تام غير مستقر ، لأن الانسان بجوهره كائن يسمو على نفسه ، فلن نستطيع من باب أولى مع مذهب سبنسر أن نضع الناس فى حضرة الموجود الذى يصدر عنه كل شئ ، لى نقول لهم بعد ذلك انهم لن يتمكنوا من معرفة شئ عن هذا الموجود ، أو توقع شئ منه *

وعلىنا أن نتذكر تلك العبارة التى سبق ذكرها من قبل وهى :
« أليس من الممكن وجود نوع من الموجود يبلغ من سموه على العقل والارادة مبلغ سمو العقل والارادة على الحركة الميكانيكية ؟ » *

فالقول بهذه القضية يرتفع بنا الى ذلك العالم ؛ اذ كيف وقد تصور أحدنا أن يكون هذا الضرب من الوجود ممكناً ، لا يرغب منه أن يكون

ممكنا فقط بل واقعا ؟ وكيف لا يلتمس الوسائل التي نحيل هذا الامكان
وانفا ؟ وما العقل ، وما ارادة الانسان ان لم يكن كل منهما جهدا يبذل
في خلع صورة على المثل الأعلى ثم العمل على انزاله في عالمنا وحياتنا ؟ ان
المكملة الطبيعية التي يلزم عن عبارة هربرت سبنسر ليسب نسبنا آخر
غير قول القائل : « فليعم ملكك ، ولتجر مشيئتك في الارض كما تجرى
في السماء » . بعبارة أخرى فلنتعبد ولنعمل حتى يصبح هذا الملكوت
الأعلى من الحق والجمال والخير ، لا كما يراه العقل مجرد مثل أعلى ،
وانما يقترب منا ، ويتحقق لا في المالا يمكن معرفته وفي الجزء المعالي من
المطلق فقط ، بل في العسالم الذي يعيش فيه ونجبه ونتاجم منه ونعمل
فيه . . لا في السماء فقط بل في الارض .

الباب الثالث

هيكل^(١) والواحدية^(٢)

الفصل الاول . مذهب هيكل عن الدين وعلاقاته بالعلم - الوان الصراع بين الدين والعلم - الواحدة التطورية كحل علمي وعلمي للالغاز الى هي سبب وجود الدين - الحاجة الدنيوية ، الانتغال المسمر من الأذنان القائمة ، وما فيها من نفع الى الواحدة التطورية كدين .

الفصل الثاني : قيمة المذهب (١) - فكرة فلسفه علمية : كيف ينتهل هيكل من العلم الى الفلسفة الى الفلسفة العلمية كنهى للاديان وبدل منها : كيف تنقل هيكل من الواحدة فلسفه الى الواحدة ديننا .

الفصل الثالث : الفلسفة والأخلاق العلمان في العصر الحاضر - الفلسفة العلمية : غموض هذا الاصطلاح وعدم تحديده - أخلاق النضامن : انهام هذا المصطلح - استمرارا الثنائية المتعلقة بالصلة بين الانسان والاسباء .



لا يمكن أن يعتبر مذهب أوجست كومت ولا مذهب هربرت سبنسر مما يحقق للعقل حالا ثابتة من الاتزان . اذ بعد أن كان الانسان ملك الطبيعة ، ويد الله تعالى وعونه ، أصبح في الكون الانساني البحث الذي يقول به أوجست كومت مكسور الجناح محصورا . أما المالا يمكن معرفته عند سبنسر فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التي أراد تقييده فيها ؛ فان كان موجودا فلا جرم أن ينزع الى الظهور ويطلع عالم الواقع بطابعه . والمذهبان الى ذلك مسرفان في الثنائية . فالانسان في فلسفه كومت تتميز

(١) هيكل Haeckel (١٨٤ - ١٩١٩) فلسوف واحد ، وعالم في البيولوجيا

(٢) الواحدية Monism ، مذهب في الفلسفه يرد العالم كله الى واحد .

أكثر فأكثر من الطبيعة ؛ والمطلق في فلسفة سبنسر يعارض النسبي .
 فإذا أمكن في نهاية الامر التغلب تماما على النسائية ، وأقيمت الوحدة
 الأصلية لجميع الأشياء على أسس ثابتة ، فهل يمكن الاعتماد على نفس هذه
 الوحدة في حل مسألة العلاقات الملحة بين الدين والعلم حلا نهائيا ؟
 هذا هو موقف ارنست هيكل Haeckel

ذلك أن أستاذ علم الحيوان في جامعة يينا لم يكن فقط العالم
 والمؤلف المبتكر للمورفولوجيا العامة للكائنات الحية (١٨٦٦) ؛ المبتدع
 لعلم تطور الكائنات . بل عرض في كتبه مثل «تاريخ الخلق الطبيعي»
 (١٨٦٨) . والذي نقل الى انشئ عشرة لغة ، و « الواحدة بين الدين
 والعلم » (١٨٩٣) ؛ و « الغاز الكون » (١٨٩٩) ؛ و « الدين والتطور »
 (١٩٠٦) أنظارا فلسفية تمثل في وضوح شديد الحال العقلية السائدة
 اليوم بخاصة في عالم العلم ؛ فضلا عن قيمتها المستمدة من شخصية
 المؤلف البارزة .

الفصل الأول

مذهب هيكل عن الدين وعلاقاته بالعلم

يرى هيكل أنه من الواجب وضع حد لهذا المنهج من التوفيق المتبادل ، ومن الجدل المجرد الميتافيزيقي ، والذي نصل بفضلله دائما - ان خيرا أو شرا - الى الملاءمة اللفظية بين مفهوم العلم ومفهوم الدين . لذلك ينبغي المبادرة بمواجهة أحدهما بالآخر ؛ لا العلم بالذات ولا الدين بالذات - وهما التصوران المدرسيان الفارغان - بل الدين والعلم من حيث هما كذلك ، ناظرين من خلال معناهما الخاص ، وحقيقتهما المحسوسة الى ما يعلنه كل منهما من نتائج ، وما يعتمد عليه من مبادئ . وهذا ما فعله منلاج و. درابر Draper في كتاب له مشهور بعنوان «الصراع بين العلم والدين» (١٨٧٥) . وهذا ما سيفعله هيكل بدوره محددًا بدقة شروط الصراع والمنهج الذي يجدر اتباعه في حله .

يقول في استهلال كتابه «أغاز الكون» اننا اذا صرفنا النظر عن الكاثوليكية الموالية لروما ، وعن فرق البوتستانت السلفية كذلك ، والتي لا تقل منها جهلا وتمسكا بالخرافات الموهلة ، تم ذهبنا الى كنيسة راع بروتستانتى من الاحرار على نقافة حسنة متوسطة ، ممن يفسح المجال لحق العقل فى شعوره المستنير ، لوجدنا عنده تعاليم أخلاقية ومشاعر انسانية تتفق تماما مع أفكارنا ، ولسمعنا قضايا تتعارض مع التجربة العلمية عن الله والعالم والانسان (١) .

واليك أمثلة لهذه المتناقضات :

فالانسان - فى رأى هذا الراعى - مركز كل حياة أرضية وغائتها،
بل الكون بأسره .

(١) أغاز الكون - الفصل الاول .

• ويفسر وجود العالم وبقاؤه بما يسمى بالحلق والعناية الالهية .
وتشبه عملية الخلق هذه ما يصنعه المهندس الذى يدرك قدرته ويتأمل
كيف يستخدمها ثم يتصور فكرة آلة معقدة تعقيدا كثيرا أو قليلا ، ويخطط
مشروعها ، ويحققها باستخدام المواد المناسبة . ثم يسهر بعد ذلك على
عملها ويحفظها من التلف والحوادث .

هذا الاله الذى صنع على صورته الانسان من السهل أن نعبره فد
خلق الانسان على صورته . ومن هنا نشأت عقيدة نالمة تعمل على تأليه
الكائن الحى البشرى ، نعى أن طبيعة الانسان مزدوجة ؛ فهو مركب من
بدن مادي ومن نفس روحانية خرجت من روح الله . ونفس الانسان التى
ينسب اليها الخلود لبست فى هذا العالم الا ضيفا عابرا بسكن بدنه
الفانى .

• هذه المعتقدات هى أساس سفر التكوين فى الشريعة الموسوية ،
وهى موجودة فيما يختص بعناصرها الجوهرية فى الاديان المختلفة .
وتتألف على الجملة من تصور تنسيهى للطبيعة ، وليس هذا التصور الا
صنعة قدرة فائقة على الطبيعة . ولا يوجد شئ فى الطبيعة ليس صادرا
عن هذه القدرة . ولما كان الله المتعال قد خلق العالم وهو الذى يحفظه ،
فهو الذى يحكمه ، ويضع له بمشيئته القوانين التى يخضع لها . وهذه
القوانين نفسها ليست الا ارادات الخالق عن اختيار محض .

وأساس هذه المعتقدات هو التقليد المأثور الذى تناقله الناس على
مر العصور عن أفكار منصلة بوحى سماوى .

هذا ما تقرره الأديان ؛ فما الذى يقرره العلم عن هذه الموضوعات ؟
من المهم أن نحدد الموقف الذى يجب على العالم اتخاذه للإجابة عن
هذا السؤال .

ولقد جرت عادة الفلاسفة على القسول بأن الموضوعات التى نحن
بصددها ليست من اختصاص العلم ، لأنها تتجاوز بالضرورة نطاق وسائله
فى المعرفة . وكثير من العلماء يقنعون بعملهم فى المعامل فلا يبالون
بالمشاكل التى لا تحل بالاجهزة العلمية والحساب . ويستدلون على ذلك
بقولهم : نحن لا نعرف أن الوقائع والاشجار تخفى عنا الغابة . ومن هنا
نشأ الاصل فى سوء الفهم المستمر عند الناس عن هذه المسألة . فقد
انتهز اللاهوتيون والفلاسفة فرصة تخلف العلماء — عن خوف أو ازدراء
أو عدم مبالاة — ومضوا فى عقائدهم ولا معقب عليهم . ويلوح أن العلم

والدين لا يتحركان في عالم واحد بعينه ، ولا يلنعيان أبداً في أحكامهما .
وسيستمر هذا المظهر مادام العلم سيهمل النظر في المسكلات الفلسفية
ويقتصر على المباحث التجريبية . وقد بدأ العلم بالبحث في التفاصيل ،
واتجه نحو الترتيب مما جعل نتائجه التي حصل عليها نهائية . غير أنه
قد حان الوقت أن يعمم العلم كذلك ، وأن يعارض فيما يحص بالمسائل
التي تفضل في أصلها أفهام الناس بين أدلة التجربة والعقل وبين عقائد
العاطفة والخيال . لقد أصبح الوقت الآن مناسباً لوضع فلسفة علمية –
أو تأويل عقلي لنتائج العلم – تعالج فيها المسائل التي كانت حتى الآن
مروكة لعناية اللاهوتيين والفلاسفة .

هذا في رأى هيكل ما يستعاد من الحالة العامة للعلم الحديث كما
أقامنه مباحث أمثال لامارك وحوته وداروين . فالى هؤلاء العبارة
ومكنتسفاتهم وتأملاتهم يرجع الفضل في أننا نتبين من الآن فصاعداً قوانين
الطبيعة الأساسية وما لها من دلالة .

ان الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص في كلمتين : الواحدة
والطورية . فمن جهة ، الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة
واحدة ، وليس الخلاف بينها الا في الدرجة ، أى كميًا . ومن جهة أخرى .
ليس الموجود لا منحركاً بل فيه مبدأ التغير . هذا التغير ، الذى يعد في
ذاته ميكانيكياً بحثنا وخاضعاً لقوانين ثابتة ، هو أصل تعدد الموجودات
واختلافها ، التى تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعى حالى .

من مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل
التي يستغل بها الدين .

ومن هذه الوجهة من النظر يعارض العلم العقائد الدينية بنائج
تضادها تماماً .

فالانسان في ضوء الفلسفة العلمية لن يكون مركز الكون وغايته ،
بل حلقة في سلسلة الكائنات ، كما تتصل الديدان باللافقرات protistes
أو الاسماك بالديدان . وليس امتياز الانسان الا حالة من التقدم
الاستثنائى الذى امتازت به الفقريات على أنواع جنسها خلال التطور العام .

والعلم يعارض خلق العالم الصناعى بالخلق الطبيعى . فالطبيعة
نحنوى في ذابها على كل القوى المطلوبة لاحداث جميع صور الوجود
القائمة فيها . والانواع ينشأ بعضها من بعض بالتحول طبقاً لقوانين ونبعا

لترتيب فى الامكان منذ الآن تحديده • وهكذا يضع العلم دارج العالم
الطبيعى مكان أسطورة الخلق •

وليس العلم أقل اعتراضا على عقيدة حلول النفس ، لان انفراد فى
نظر العلم ليس الا مجموعة عابرة من الجزئيات المادية ، التسمية بغيرها •

مبدأ العفائد الدينية العام هو التثبيته ، والخلق الصناعى ، والفائق
على الطبيعة • وفى مقابل هذه الافكار يقدم العلم المذهب الطبيعى ،
والانصال ، والخلق الطبيعى • فلا سىء فى الطبيعة لا يفسر بالطبيعة •
ولا شىء تقدم على الطبيعة ، ولا سىء سمو عليها • فالطبيعة ، عند من
يعرف معنى قوانينها وبخاصة الانتخاب الطبيعى والتطور ، هى ذاتها التى
خلقت نفسها والتى تعمل على تقدمها • فالعلم بالنسبة الى الدين هو
دارون بالنسبة الى موسى •

وفى مواجهة التعارض القائم بين المذاهب ، يوجد معارض آخر
ينمشتى معه قائم بين الاسس فى الافكار • فالاديان تقوم على الوحي ،
والعلم لا يعرف الا التجربة ؛ ولا قيمة فى نظره لى فكرة اذا لم تكن تعبرا
مباشرا عن وقائع أو نتيجة لاستنباط محدود قائم على القوانين الطبيعية
لترابط الافكار •

ولن يكون الوهم الدينى من الآن فصاعدا ممكنا الا اذا حجب المرء
عينيه حتى لا يبصر • وإذا نظرنا الى العلم الراهن كما فرره أمثال لامارك
ودارون وجدنا تناقضا مباشرا وتنافيا مطلقا بين ما يقرره العلم وما يتبنه
الدين فيما يختص بالمشكلات الأساسية للوجود والمعرفة ؛ بحيث أصبح
من المستحيل أن ينمى صاحب عقل مسننير متناسق لكليهما فى آن
واحد ، بل يضطر الى الاختيار •

ولكن فلسفة الوحدة التطورية ، أى العلمية ، التى نؤجج نار النزاع
تقدم فى الوقت نفسه الوسيلة لحله •

وطبقا لهذه الفلسفة لا يمكن أن يتردد صاحب العقل الذى ألف
المناهج العلمية ازاء كل نقطة يتجلى فيها هذا النزاع • ذلك أن اعتقادنا
فى الوحي والايان - أى عند نهاية التحليل فى الانفعال والعاطفة ، لا فى
الحالات الشعورية الشخصية فقط بل فى أصول المعرفة أيضا - بمنل
مرحلة دنيا من الذكاء قد تجاوزها الإنسان فى الوقت الحاضر • وهو فى
هذه الحالة التى بلغها فى نموه يدرك أن طريق المعرفة الوحيد هو التجربة

والاستدلال ، الذى يتكون من اجتماعهما ما نسميه العقل . الحق ، ليست
قسمة العقل بين جميع الناس فسمة عادلة ، فقد نما فى ذهن البشرى
مع تقدم الثقافة . واليوم لا يملك الشخص الغريب عن الثقافة الحديثة
من العقل الا المقدار الذى يملكه أفرابنا الأفربون من المدييات كالقردة أو
الكلاب أو الفيلة .

إذا سلمت هذه المبادئ فلا بسع المرء الا قبول نتائج الفلسفة
العلمية ؛ لأن هذه النتائج التى كانت الى زمان لامارك ودارون أنظارا
عقلية غالبا ، أصبحت بعد أعمال هذين العالمين حقائق تجريبية فى منزلة
القوانين الطبيعية . وهذا هو أعظم تقدم سجله القرن التاسع عشر ، وهو
تقدم شبيه بما حققه نيوتن فى القرن الثامن عشر ، نعى رد الظواهر
البيولوجية الى قوانين ميكانيكية وطبيعية شبيهة بقوانين المادة غير الحية .
واننا لنعلم الآن علم البقن بوساطة الملاحظة والتجربة دابما أن نفس
القوانين الطبيعية الخالدة تتصرف فى مظاهر الحيوان والنبات الهامة ،
كما تتصرف فى توليد البلورات ، وفى قوة تمدد البخار .

ليس المذهب الطبيعى الكلى الذى يحله العلم محل المذهب الصناعى
الفوقطبعى فرضا مطابقا للروح العلمى فقط ، بل حقيقة واقعة .



قد يلوح لبعض الناس أن فى هذه النتيجة شيئا من المجازفة . وهل
يترتب على ما نفسره الآن ميكانيكيا - أى علميا - أن جميع الأشياء قد
نفسر أو يمكن تفسيرها تبعا لهذا المنهج ، بعد أن كانت طائفة من الظواهر
تتطلب من قبل فاعلا فائقا على الطبيعة ؟ وهل صحيح أن العلم قد كشف
الستار الى الأبد عن الاسرار ؟ ولكن إذا كانت الاسرار لا تزال قائمة ،
وكانت عرضة للبقاء الى الأبد فى مكان ما من الكون ، أفلا يكون هناك
موضع للدين وأنفعالاته والهوامته ؟ صفوة القول ، من أين يبدأ الدين أن
لم يكن من هذا رأى وهو أن العقل البشرى محوط بالأسرار التى لا يمكن
الكشف عنها ؛ ألا يلجأ الانسان الى الوحي لأنه يجيب عن مسائل لا يحلها
العقل ؟

فى جلسة مجمع العلوم ببرلين ألقى انعدت فى ذكرى لينتزر سنة
١٨٨٠ ، لاحظ هيكل أن الاسناد اميسل ديبواريموند أعلن أن الكون
يتشتمل على سبعة أغاز ، أربعة منها لا حل لها على الاطلاق بالنسبة الينا .

وكلمة العلم الاخيرة عنها هي : «الجهل المطبق» . هذه الاربعة المتعالية على العقل هي فيما يرى ديبوا : ماهية المادة والقوة ؛ وأصل الحركة ؛ وأصل الاحساس البسيط ؛ والحرية (الا اذا اعتبرنا الحرية الشخصية وهما) . أما الثلاثة الاخرى وهى : أصل الحياة ؛ والغائية الظاهرة للطبيعة ؛ وأصل الفكر واللغة ، ففي الامكان بغير صعوبة كبيرة ارجاعها الى الميكانيكية العلمية .

يقول هيكل ان دحض مثل هذا القول ليس مما يمكن القيام به فى سر مبالغ فيه ، وذلك لأنه وضع علامة اسفهام حول كل شىء . واذا كان قد أجاز الاسرار فى نقطة ، فليس ما يمنع من ابحاثها فى غيرها من النقاط . فالواجب علينا التمسك بأن العلم له الحق من الآن فصاعدا فى الاعلان على طول الخط بأن العالم فى نظر الانسان لم يعد فيه أسرار .

تنشأ الصعوبات التى تثار ههنا من أنهم يبدعون فيضعون باسم المادة شيئا يقال إنه عديم الحركة وليست له هيئة معينة ، ثم ينسألون بعدئذ كيف أمكن أن يخرج من هذا العدم امكانيات مثل القوة والحركة والاحساس . ولكن الغرض الذى يبدعون منه تحكمى وهى ؛ اذ ليست هذه المادة الاولى ، أو «الحامل» substrat معطى ، ولا قابلا للتصور . والعلم الذى لا يعرف الا الوقائع لا يمكن أن يسمح بمثل هذا المبدأ . فما يعطى للعلم دون أن يقبل أن يرد ، والذى يكون بالتالى أوليا منده ، ليس مادة غير محدودة سلبية عاجزة عن الحركة والفعل اذا لم تحرك وتبعث من خارج ، بل هى مادة أساسا حية ، هى على حد سواء ممتدة أى مادة ، وقوة أى عقل .

يقول هيكل : « نحن نرى ، مع جونه ، أن المادة لا يمكن أن توجد وتعمل بغير العقل ، ولا العقل بغير المادة . واننا لنؤيد اسبينوزا الى أقصى حد فى واحديته العريضة : فالمادة ، أو الجوهر الممتد الى مالا نهاية له ؛ والعقل ، أو الجوهر الذى يحس ويفكر ، هما الصفتان الاساسيتان أو الخاصيتان الرئيسيتان للذات الالهية المحيطة بكل شىء ، أو للجوهر الكلى » (١) .

ليس فى هذه التصورات أى نزعة صوفية ، فهى تعتمد (أولا) على قوانين استمرار اعاده واسمرار القوة ، وقد وضع القانون الأول

(١) أمار الكور - الفصل الاول .

لا فوازيه . ورضع الثاني مابروهلهمولز و (انيا) على وحدة هذين القانونين ، وهى وحدة انهى العلم الى التسليم بها ، ويضم اليها فى آخر الأمر مبدأ السببية ، وقد بين جوبه فى كتابه «Wahlverwandschaften» «قانون الانتخاب» كيف أن ما يحسه الناس من تجاذب لبس الاحالات معقدة لتلك التى تظهر بين جزئيات الأجسام ، وكيف أن الهوى الجارف الذى يجذب «باريس» نحو «هبلينا» والذى يجعله يجاوز كل عقل وسخطى كل فضيلة ، هى نفس القوة الجاذبة اللاشعورية التى تدفع الحبران المنوى الى اتخاذ طريقه فى البويضة لتحقيق الاخصاب ، وهى نفس الحركة السديدة التى توحد بين ذرتين من ايدروجين وذرة من اوكسجين لكون جزئيا من الماء . لا ينبغي اذن أن نخشى القول مع انبادوقليس أن الحب والكراهية بحكماء العناصر ، فقد أصبحت نظرة ذلك العبرى حقيقة تجريبية .

نحن اذن نعتبر وكأنه من البين أن الذرة نفسها تنطوى على بقية من عاطفة وميل ، أى بداية نفس . وكذلك يصح القول عن الجزئيات التى تتركب من ذرين أو أكثر ، وعن المركبات المعقدة أكثر فأكثر من هذه الجزئيات (١) .

والطريقة التى بها تنم هذه المركبات ميكانيكية بحتة . ولكن بسبب نفس هذه الميكانيكية تتعقد العنصر النفسانى ويتعدد باختلاف عناصرها المادة .

فالعلم لأنه بملك هذه المبادئ يحل ، أو على الأقل يعرف أن فى امكانه حل جميع المشكلات .

وهو يضع فى الأصل فى مقابل المادة الثقيلة غير الحية ، الأثير وهو مادة لا ثقل لها منحركة حركة أزلية ، ومتصلة دائما بالمادة الثقيلة صلبة فعل وانفعال . وهذان العنصران وهما وجهها المادة الكلية يكفيان لتفسير أعم ظواهر الطبيعة .

ومع ذلك فالعلم اذا لم يعالج أعوص وأصعب المشاكل المفروضة على العقل البشرى . وهى أصل الأشياء ونموها ، فلن يكون قد فعل شيئا . ولكى يحل هذه المشكلة حصل العلم منذ الآن على كلمة سحرية

علمه اياها لامارك ودارون ، وهى «التطور» . فبمقتضى قوانين التطور تتسلسل الكائنات بالطبع بعضها عن بعض ، ونموها وخلقها يفسران بفعل الميكانيكة المنظمة البسيط . واذا كانت آلاف المشاكل لانزال بغير حل ، فان ماتمكن العلماء من حلها منها يكفى في بيان أن جميع المسائل الجزيئية المتصلة بالخلق يرتبط بعضها ببعض ارتباطا لايفصم ، وأنها تمثل مشكلة كونية واحدة تحوى جميع الأشياء ، وبذلك يصبح مفتاح مشكلة ما هو بالضرورة مفتاح سائر المشاكل .

ولكن ما أصل التطور نفسه ؟ هل يجب أن نسببه لفعل فائق على الطبيعة ، فنسمح بذلك بقيام المعجزة في المجموع بعد استبعادها من التفاصيل ؟

قد ننتهى الى هذه النهاية المتطرفة لو أننا اتخذنا المبدأ مادة مجردة من القوة وعاجزة بالتالى عن أن تتطور بنفسها . ولكن المادة الحقة التى فرضناها تملك فى ذاتها مبدأ التغير والخلق . انها لا تتنافى مع الله ، بل هى الله نفسه ، اله داخل الطبيعة متطابق معها . ومن المهم أن ندرك أن العالم الذى ينكر الألوهية لا يقل انكارا للحاد أيضا ، اذ عنده أن الله والعالم شئ واحد . فوحدة الوجود هى التصور العلمى للكون .

وهكذا يبدد العلم الحديث الأسرار المزعومة عن أصل المادة والقوة والحركة والاحساس . أما مسألة الحربة التى سغلت العالم عشرين قرنا من الزمان ، والتى دونت فيها مئات من التآليف التى تزخر بها دور كتبنا ويعلوها التراب ، فهى من مخلفات الماضى . اذ ما قيمة ابحاث العاطفة بازاء استنباطات العلم ؟ ومن المؤكد أن الارادة ليست قوة لا حياة فيها ، بل هى رد فعل آلى وشعورى له وجهة وله تأثير . والميل الذى لا ينفصل عن الحياة يفسر هذه الخاصية . ونحن لا نعتبر طريقة الفعل الملازم للارادة حرا الا اذا عزلنا هذه الملكة عن شروط وجودها بحسب المنهج المجرد الشئى الذى يتبعه الميتافيزيقيون . فالارادة لا توجد فى ناحية ، والظروف التى تؤثر فيها فى ناحية أخرى . خذ أى ارادة شئت تجسد أنها مثقلة بآلاف من التحديدات التى رسبت فيها مع الورانة . وكل تصميم عن الارادة فهو لميلها الموروث مع الظروف الراهنة . وأقوى البواعث يسود ميكانيكيا بمقتضى القوانين التى تنحكم فى الانفعالات . فاذا كانت الارادة المجردة اللفظية تبدو حرة ، فالارادة المحسوسة محدودة مثل جميع الأشياء فى هذا الكون .

فجميع الغاز دييوا ريموند قابلة للحل ، أو قل انها منذ الآن قد حلت . وليس نمة ما لا يمكن معرفته ، لأن هذه اللفظة لا تدل على سىء آخر الا المجهول . واذ قد عرفنا الآن جميع مبادئ الأسماء ، فلم يبق ما نجهله سوى تفصيلاتها . ولا يعنى الفيلسوف الا قليلا بأن يكون مدى هذا الجهل عظيما ، بل يجب دوس سك أن بطل جهله كبيرا .

ومن الخطأ مع ذلك أن يعلن أحدا بكل بساطة : ليس هناك أسرار ، فهناك سر قائم ، وينبغى بالضرورة أن يوجد وهو مشكلة « الجوهر » La substance . فما هذه القوة الهائلة التى يسميها العالم الطبيعة أو العالم ، ويسميها المالى . الجوهر أو الكون ، ويسميها المؤمن . الخالق أو الله . هل نستطيع انبات أن النقدم العظيم فى علم الكونيات الحديث قد حل مشكلة الجوهر أو اقرب من حلها ؟

الحق ، لسنا نعرف عن الأساس الأخير للطبيعة أكثر مما كان يعرف أنكسيدررس رانبا دفليس ، واسبينوزا ونيوتن ، وكانط وجوته . ومع ذلك ينبغى الاعتراف بأن ماهية هذا الجوهر نصبح أعمق سرا وأشد خفاء كلما عظم نفاذنا الى العلم بصعائنها ونطورها . فنحن لا نعرف الشىء فى ذاته ، ذلك الذى يكمن وراء الظواهر المدركة .

ولكن لم نعذب أنفسنا بالبحث عن أمر هذا الشىء فى ذاته ، ما دمتنا لا نعلم علم اليقين أوجود هو أم ليس موجودا ؟ فلنترك الى الميتافيزيقى الاستغفال الجذب بطلب هذا السراب ، ولنستمتع - نحن العلماء ورجال الوافع - بالنقدم الشاسع فى علمنا وفلسفتنا (١) .



خلاصة القول أن مواجهة العلم بالدين تظهرهما لنا متناوطين فيما نسبانه ، كما أن وضع مذاهبهما فى ميزان الفلسفة لاخبارهما لايسمح ببقاء عقائد الدين ازاء نتائج العلم . فهل يلزم عن ذلك أن ندفن الأديان فى أكفان الماضى مع الأسماء التى حصدها الزمن ولم يبق لها أثر الا فى بطون التاريخ .

قد نميل الى التسليم بهذا الرأى اذا جعلنا العلم والدين مذهبين مجردين وفصلناهما عن النفس الانسانية التى هى عمادهما المشترك .

(١) الغار الكون - الخاتمة .

ولكن الدين لم يبتدع تحقيقاً لزهو رجال الدين ، بل انه يهدف الى اشباع حاجات جوهرية عند الانسان . واذا لم يتبين أن هذه الحاجات تجد ما يشبعها فى شىء آخر ، فسينشأ الدين من جديد اذا تهلم ، وبصبح رغماً عنا مسروعا باعتبار أنه عامل ضرورى فى الحياة الانسانية .

وللعقل البشرى مطالب لا يمكن الاغضاء عنها ، أحدهما يهدف الى تفسير أصل الأشياء وطبيعتها . ولا مرأ فى أن العلم قد التزم جانب الصمت فلم يحر عن هذا المطلب جوابا ، فى الوقت الذى انصرف فيه الى تسجيل الظواهر وبحث القوانين الجزئية . ولكن الفلسفة العلمية أخذت منذ الآن تخلع على العلم كل طاقتها ، وتستخلص من كشوفه التجريبية حل أسرار الكون الكبرى . وبذلك أصبح اغفال الدين من الناحية النظرية حقيقة واقعة .

غير أن الانسان ليست له حاجات نظرية فقط بل عملية أيضا . فهو قلب وعاطفة الى جانب أنه عقل . ولما كان العنصر العاطفى من طبيعته الانسان لا يقل واقعية وضررة عن العقل ، لم يكن بد أن يظفر القلب بما يرضيه . وليس للعلم الحق فى ابعاد الدين الا يوم أن يرضى قلب الانسان كما يرضى عقله ، ارضاء أكثر وأيقن مما يفعله منافسه .

لن يهدأ بال العلماء الذين أحالهم التأمل فلاسفة حتى يعرفوا كيف يسوقون بالعقل الاستقراءات التى بدأها العلم الى نهايتها . وعندهم أن نطاق العلم العملى لا يقل امتدادا عن نطاقه النظرى . وهم يرون أن العلم بمذاهبه فى الكون والحياة قادر وحده على ارضاء قلب الانسان .

ولكنهم لا يستطيعون انكار أن هذه الاعتبارات ليست فى أساسها الا نظرية فقط فالأثر العملى للعلم لا يمكن تحقيقه بين يوم وليلة فى كل تفاصيله . فلا تزال أمامنا خلال فترة طويلة من الزمان ستستمر الأدبان فى سدها . ستظل تعيش فى الواقع مادام العلم لن يصل الى تحقيق كل الوظائف التى كانت تضطلع بها ، بل يجب علينا أن نعتبر بقاءها من بعض النواحي نافعا حسنا خلال هذه الفترة .

من أجل ذلك لا يكفى أن نعلن - من حيث المبدأ - الغاء الأديان ، اذ الواقع أنها لا تزال موجودة ، ولها دور تقوم به مدة أخرى من الزمن . وعلى العلم أن يعيش معها فى سلام ، كما يجب أن نبحت عن رابطة تصل بين الدين والعلم .

هذه الرابطة تقدمها نفس الفلسفة التي تضمن في المستقبل السلطان المطلق للعلم ، وذلك بوساطة الواحدية التطورية . فنحن اذا مضينا مع النتائج العلمية لهذه الفلسفة لأفضت بنا الى العبادة الثلاثية للحق والخير والجمال ، وهو نالوث واقعى بحل مكان تالوث اللاهوتيين الوهمى (١) .

ما موقف الواحدية فيما يختص بهذا النالوث من الدين الذى اتفق عادة على أنه أسمى الأديان ، وهو المسيحية (٢) ؟

فيما يختص بالحق ، لا شئ يبعا للواحدية يحتفظ به من الوحي الدينى المزعوم ، اذ من نعاليم هذا الوحي ليس لوجود عالم أسمى فى نظريا معنى ، كما أنه يهبط بمسنوى الحقيقة الوحيدة فى نظريا الى مرتبة ظاهره لا تماسك فيها .

أما فيما يختص بالجمال فالنعارض عنيف بوجه خاص بين الواحدية والمسيحية . فالمسيحية تعام ازدهاء الطبيعة والنفور من مفانها ووجوب معالية ميولها . وهى رفع من شأن الزهد وتدعو الى اذلال الجسد وتقبيلها . وتحذر جانب الفنون التى تختل دائما أن تصبح آثارها عند الناس أصناما تعبد من دون الله . الواقع لم يكن ما نسميه بالفن المسيحى الا احتجا من الخيال والحواس على روحانية المسيحية المتطرفة . وما علينا الا أن ننظر الى الكنائس الغوطية الفسيحة الرائعة بالنسبة الى الدين الذى تعد الأرض فى نظره واديا من الدموع . فالفن المسيحى فن متناقض . على عكس ذلك الواحدية أساسا طبيعية وصديفة للجمال الذى يرى فيه غاية فى ذاته . وهى من أجل ذلك ستطرد المسيحية من ميدان الفن كما تطردها من ميدان العلم .

نعم عبادة الخير . رهنا بلمفى الى حد كبير دس الواحدية بالمدان المسيحية . ونحن لا نتحدث هنا طبعا الا عن المسيحية الخالصة الاولى ، كما تظهر فى الأنجيل وفى رسائل بولس . وأغلب تعاليم هذه المسيحية عبارة عن قواعد المحبة والتسامح والتسعة والمساعدة وهى أمور نتمسك بها بقوة . ومع ذلك فليست هذه التعاليم من ابتكار المسيحية ، بل هى أسبق منها بكثير . ولقد اتبعها كثير من الكفار كما عبث بها كثير

(١) أنظر كتاب الواحدية من الدين والعلم .

(٢) بررد الكاث فى أوروبا المسيحية . وقد وقع عندها لانه كان يحيل الاسلام (المحم)

من المؤمنين • هذا الى أن أتباع الدين السماوى كثيرا ما يغالون فى رفع الاينار على حساب الأثرة • أما الواحدة على العكس من ذلك فانها بعب موقفا وسطا عدلا بين هادين النزعتين ، اذ كداهما طبيعيتان على السواء فى الانسان • ولو أن الواحدة عرفت قدر مبادئها الأساسية ولم تتجاوزها ، فقد تكون المسيحية عوناً لها فى تحقيق التقدم الخلقى • يجب اذن بهذا المعنى نفسه التمسك بالمسيحية فى الوقت الحاضر باسم الواحدة نفسها •

فهذا المذهب يؤلف بذلك الصلة المنسودة بين الدين والعلم •

خلاصة القول علينا أن نستخدم فى سلوكنا الأديان استخداما معمويا حتى نخف حدة التنافس فيما بينها تميّثا فسيّثا ، كما نستخدم المرء فى عبور نهر طريقا ليس بد من سلوكه اذا كان على الشاطئ الآخر •

وأول ما يجب عمله فى هذا الصدد انمام الفصل التام بين الكنيسة والدولة حتى تتجرد الكنيسة من معونة الدولة الصناعية ، فتبقى بحيث تعيش على مواردها وحدها •

واصلاح التعليم هو المكمل الايجابى اللازم لنلك الطريقة السلبية •
فالتعليم أعظم عمل يقوم به المجتمع الذى يرغب فى التخلص من الأديان •
ويجب أن تكون غايته تكوين الانسان ، من جميع نواحيه ، من ناحية حسه وعقله ، ومن جهة نفسه الدينية وروحه العلمية •

والتعليم العام لن يستغل بمسائل الاعتراف ، وعليه أن يبعد عن المدارس هذه الصيغ ويتركها للتعليم المنزلى • أما التعليم العام فيعلم نظريا وعمليا الأخلاق العلمية ، أى المذهب العملئ الناسئ عن الواحدة التطورية • لن يتجاهل التعليم العام الأديان الراهنة ، ولكنه يتخذ منها موضوعا لعلم جديد ، هو الدين المقارن • وندرس خرافات المسيحية وأساطيرها لا على أنها حقائق ، بل على أنها خيالات شعيرة شبيهة بالخرافات ، اليونانية واللاتينية • ولن تهبط قيمة هذه الخرافات الأخلاقية والجمالية ، لأنها سترد الى أصلها الحقيقى وهو خيال الانسان الذى سوف يضأفها •

أما انسان الغد فلأنه يملك العلم والفن فسيملك بسبب ذلك الدين ، ولن يكون فى حاجة أن يحبس نفسه فى هذه الأرض المسورة بالجدران التى تسمى كنيسة • سيجد آثار الخبر والحق والجمال فى كل

مكان من العالم الفسيح الى جانب كفاحه الوحشى فى سبيل الحياه • وهكذا
يصبح الكون معبده • ولكن مادام هناك دائما قوم يحبون العزلة فى
المعابد المزينة بالنقوش يقومون بالعبادة فيها جماعة ، فسيحدث يوما ما مثل
ما حدث فى القرن السادس عشر ، حين وقع عدد من الكنائس فى أيدي
البروتستانت ، نعى سينتقل عدد أعظم من كنائس المسيحيين الى جماعات
الواحديين (١) •

الفصل الثانى

قيمة المذهب

مذهب هيكل عن العلاقات بين الدين والعلم دقيق كل الدقة . وهو يرى أن التسك القائم اليوم بصدد هذا الموضوع انما يرجع الى نفور العلماء من الأنظار التى ننجاز نطاق مباحثهم المباشرة والخاصة . ولو ارتفع العلم فأصبح فلسفة ، مادامت له منذ الآن القدرة على ذلك ، فسوف يكون على استعداد قادرا لا على انكار الأديان فحسب ، لا أن ينكر بل على أن يتخذ مكانها .

وستخلص من هذا المذهب فضيتان أساسيتان : (١) فكرة فلسفة علمية (٢) . الفلسفة العلمية باعتبار أنها سلب للأديان وبديل عنها .



كان فكره التأليف بين الفلسفة والعلم ساذجة جدا عند اليونان . فقد كان العلم عندهم منطوبا على مبادئ الترتيب والتناسق والوحدة والغائية ، وهذه كلمة هى الأساس المشترك للعقل والأشياء ، وبذلك كان العلم ميتافيزيقيا فى جوهره . وكانت الفلسفة هى العقل الذى يعقل مبادئه الخاصة الجمالية والعقلية فى الطبيعة وفى الحياة الإنسانية .

والأمر بخلاف ذلك عند المحدثين ، اذ تخلص العلم أكثر فأكثر من الميتافيزيقا وكل صلة بها . وهو الآن ، أو يريد أن يكون وضعيا خالصا ، أى يريد ألا يكون له موضوع آخر سوى الوقائع ، والاستنباطات المحدودة بهذه الوقائع وحدها . فالفلسفة العلمية تصبح اذن الفلسفة

الفائمة خارج اى ميافيزيكا ، والننى تجد فى الوفائف اساسها الضرورى والكافى . فهل تكون مثل هذه الفلسفة ممكنة ؟

الفلسفة عند هيكل هى قبل كل شئ البحت فى طبيعة الأشياء وأصلها . وهى تمناز عن العلم بمعنى الكلمة فى انها لا تقنع ببحت الطبيعة الخاصة بهذا الجسم أو ذاك ، أو السبب القريب فى هذا الصنف من الظواهر أو ذاك ، ولكنها اذ تعمم المشكلات نسائل عل توجد مبادئ مشتركه وكلية فادرة على استيعاب مجموع قوايين الطبيعة وأصل جميع الموجودات . ولكن اذا كان العلم خلال زمن طويل لم يستطع أن يقدم الى الفيلسوف معطيات كافية لمعالجة هذه المشاكل، فقد تعر وجه المسألة تماما منذ أعمال لابلاس ، وماير ، وهلمهولتز ، ولامارك ، ودارون . اما اليوم فان العلم بمعنى الكلمة ، أى معرفة الوقائع ، قد تقدم أسواطا بعبد فى بحت مشاكل الماهية والأصل ، الى درجة تسمح للفيلسوف أن يتم بحته معنمدا على العلم وحده . وهو فى غير حاجة الى شئ آخر سوى أن يفسر بالعقل كشوف العلماء المحدثين العظيمة كتلك التى ضرب لنا لامارك وجوته ودارون أمثلة لها .

ماذا ينطوى عليه بالضبط هذا التأويل الذى يجب أن يسمح للانسانية بالاحتفاظ بالفلسفة مع استبعاد الميتافيزيكا ؟

من الواضح أن هيكل يرمى الى أن نكون التجربة العلمية والتفسير الفلسفى كأنهما فى أساسهما عمل عقلى واحد . ثم يستشهد بالأبيات التى بحض فيها تسيلر العلماء والفلاسفة على توحد جهودهم بدلا من توزيعها ، ويؤكد أن الاتجاه الواحدى قد عاد فى أعقاب القرن التاسع عشر ، وهو الاتجاه الذى رفع من شأنه جوته الشاعر الواقعى العظيم باعتبار أنه الاتجاه الوحيد السوى الخصص فى بدانة ذلك القرن .

ولعلنا نسائل هل تحقق فعلا ما ارتآه ؟

يقول هيكل وهو يعالج فى الفصل الأول من كتابه « الفاز الكون » مناهج الفلسفة التى تسمح بحل أسرار العالم ، أن هذه المناهج لا تخلف فى جملتها عن مناهج البحت العلمى البحت ، فهى المجربة والاستدلال ، كما هى الحال فى مناهج العلم .

والسجربة تحدث بوساطة الحواس . اما الاسندلال فهو عمل العقل . وينبغي أن نحذر من الخلط بين هذين النوعين من المعرفة . فالحواس والعقل وظيفتان لجزئين متميزين تماما من الجهاز العصبي . ولما كانت هاتان الوظيفتان الى جانب ذلك طبيعيتين على السواء فى الانسان . فاستخدام الثانية لايقل مسروعية عن استخدام الاولى . بشرط أن تطابق مع معنويات الطبيعة . واذا كان المبنافيزميون مخطئين فى عزل العقل عن الحواس ، فلا يقل العلماء عنهم خطأ حين يزعمون استبعاد العقل . ومن الخطأ القول : لقد مضى عصر الفلسفة واتخذ العلم مكانها . وأى شىء تكون النظرية الخلوية ، والنظرية الدينامية عن الحرارة ، ونظرية التطور ، وقانون المادة ، ان لم تكن مذاهب عقلية ، أى فلسفية ؟

يلوح أن التفسيرات التى يقدمها هيكل لا توضح فى شىء هذا الانتقال من العلم الى الفلسفة ، والذي يجب فى نظره أن يحل جميع المشكلات . ولتسويغ هذا الانتقال يطالب هيكل بوجود العقل الى جانب الحواس عند الحيوانات الأدنى من الانسان . وهو يقرر أن العقل يختلف عن الحواس مادام مقره موجودا فى اجزاء أخرى من الجهاز العصبي . ثم يسأل لم لا يكون استخدام العقل الموافق للطبيعة متروعا كالحواس . ولكن كيف يثبت كل ذلك أنه ليس فى العقل مبدأ آخر للتفسير الا الاستدلال العلمى بمعنى الكلمة ، وأن معالجة الأشياء من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر العلم بخطيء بلا نزاع . يجب لبلوع هذه النتيجة أن نظفر عن مضمون العقل بنظرة نبحت عنها عند هيكل فلا نجد منها شيئا مذكورا .

حما ان المطالبة بنظريه مضبوطة عن العقل مهما يكن قد يكون فيها شىء من المضايقة بالنسبة لموضوعنا . فالفلسفة العلمية كما يراها هيكل يجب أن تكون بشكل ما شيئا آخر خلاف العلم ، ويجب أن تتجاوز نتائجها نتائج مجرد العلم ، مع الارتباط به فى الوقت نفسه بحسب رابطة الاتصال والاستمرار . ولكن اذا قلنا بالمعنى الحرفى أنه لا يوجد فى العقل شىء أكثر مما يستخدمه العالم ، والفيلسوف ورغم كل جهوده لن يستطيع بأى حال وعلى أى مستوى أن يتجاوز العلم ، الا اذا أضاف الى العلم الصحيح الصادق علما خطأ كاذبا . والعالم وحده فى ضوء هذا الفرض هو المشروع . وكل الفلسفة ليست الا العلم بعنوان آخر أو ممارسة للأدب . ومن جهة أخرى اذا كان فى العقل

الطبيعى مبادئ أخرى خلاف ما يستخدمه العلم ، فينبغى العدول عن نغزبر الاتصال بين العلم والفلسفة ، بل يجب التسليم بوجود تميز بينهما لا من حث الدرجة فقط بل من جهة طبيعتهما .

لا نزاع أن الصرح الذى سيده هيكى ينجلى عن امكان تحقيق فلسفة علمية بحنة . وماذا يهمنى ألا نتمكن نظريا بوضوح أن ينسق عن العلم فلسفة قد يكون هى العلم وفد لا يكون ، مادامت هذه الفلسفة موجودة بالفعل وهى تدل بما فيها من خصائص على أنها حاصلة على اليقين العلمى ، وذلك دون أن تفسر بمجرد العمل العلمى .

هذا المذهب هو الواحدية التطورية . وهو لن يقف عند حد اصطناع القوانين التى كشفها أمثال نيونن ولا فوازيه وماير ودارون ، والدفاع عنها ، وضبطها ، ونطبقها على حالات جديدة فى أصالة وعمق وجرأة واقدام ، لأن هذا كله ليس إلا عملا علميا بمعنى الكلمة يخضع للرقابة والتصحيح والتعديل ، ككل نظريات العلم . انه يحيل الصيغ التى ستخرجها الى عقائد ، مصرحا بأن الفكرة التى بعلمها عن العالم مفروضة علينا الى الأبد بمقتضى الضرورة المنطقية بوساطة النظم الحديث فى معرفة الطبيعة . فهو يريد أن يكون لهذه القضايا المنتزعة من العلم يقين أكثر من اليقين العلمى ، انه اليقين الميتافيزيقى الخالص .

التحديد المطلق ، الثبات ، الأزلية ، هى أول الخصائص التى نسبها لمبادئه ، لمادته الواحدة فى طبيعتها المزدوجة ، لقانونه عن التطور . ولكن لا تستطيع أى عملية من عمليات المنطق العلمى الخالص أن تضمن أبدية المبادئ العلمية حتى أكثرها أساسية فى العلوم . لأن المبادئ الأساسية تتوقف فى العلم على القوانين الخاصة التى لا يمكن أبدا اعتبارها أنها محدودة بشكل ثابت .

الخاصة الثانية التى نضعها هيكى لمبادئه هى « الكلية » Universalité ولكنه لا يستطيع أن يسمى النعيم généralisation الذى يبسط بوساطته على جميع الموجودات الممكنة الخواص التى يثبتها العلم الراهن بملاحظته للموجودات ، تعميما علميا ولا شبيها بالاستقراء العلمى . فالاستقراء الذى يزاوله ههنا هو ذلك الاستقرار القائم على مجرد العد ، والمتجرد من التحليل والنقد ، وليس له فى

نظر العلم أى قيمة . فالموجودات التى لاحظناها ، قدمت فى فترة معينة من الزمان ظواهر خاصة يمكن أن تتلخص فى الفاظ كالوحدة ، والتكون ، والنطور . (ومع ذلك فهذه الألفاظ لا تعبر إلا عن أفكار عامة جدا تدل على تحديات شديدة الاختلاف) . فالموجود اذن واحد ، وخاضع فى جميع مظاهره لقانون تطور واحد . وليس هذا استفراء بل تحولا من الخاص الى العام .

فهل يترك المذهب لألفاظ « الوحدة » و « التطور » معنى علميا تجريبيا ؟ بصعب التسليم بذلك .

ان « واحد » هيكل يهيمن على الأنير وعلى المادة الثقيلة ، على المادة غير الحبة والمادة الحية ، على الامتداد والفكر ، على العالم والله . وهو أساسا حى ، حساب ، قادر على الفعل ، موهوب بالعقل الى صميم أعماقه . أما عن التطور فان هيكل يصرح من جهة أنه ميكانيكى تماما ، مما يتخطى بوضوح قوى العلم على الأقل فى الوقت الحاضر ، ومن جهة أخرى فهو يعرف أنه بالرغم من وجود حالات من التراجع نحو درجات أدنى ، فالتقدم نحو الكمال هو الغالب ، وهذا أيضا أكثر من مجرد تعميم .

يلخص هيكل مذهبه (١) بالتعبير عن وحدة الوجود Panthéisme برىء بذلك أن الله ليس خارج العالم بل فى قلب العالم نفسه ، ويحركه من داخل باسم القوة أو الطاقة . ثم يقول ان التأويل النقلي للأشياء هو التصور الواحدى لوحدة الله والعالم .

هذا التمييز بين الخارج والداخل ، بين قوة متعالية وأخرى باطنة ، يدفع الى التفكير فى الميتافيزيقا أكثر مما يرجع بنا الى العلم .

وأخيرا بعد ان وعد هيكل أن برد كل مالا يمكن معرفته الى المجهول ، والى مجهول شبيه فى ماهيته بالمعلوم ، ينتهى الى قانون عن الجوهر يبدو لنا - فيما يقول - أكثر غموضا كلما نفذنا الى معرفة صفاته .

من المستحيل اذن اعتبار فلسفته مجرد امتداد للعلم . فقد كان مغرما بالقول انه لن يستخدم الحواس فقط بل العقل أيضا ، وأنه

(١) الفار الكون - الفصل التاسع عشر .

سيقوم بعمل الفيلسوف حقا لا العالم فقط . فلا جرم أن يكون مذهبه فلسفيا الى جانب أنه علمي . ومن الواضح أن العناصر الفلسفية التي ينطوى عليها هذا المذهب مسنعة من المتافيزيقا المعروفة باسم الدجماطية .



إذا كانت هذه الفلسفة كذلك فهل نحقق الوظيفة التي عينها لها هيكل ، والتي تنطوى على انكار الدين واحلال شيء آخر محله ؟

النزيم هيكل أن يستخلص من الأديان ما فيها من مبدأ أساسي حتى يتيسر له أن ينكرها بعد ذلك انكارا تاما نهائيا ، والتمس هذا المبدأ في النائية . فالأديان تشهد حيثما كانت النزاع بين القوى الطبيعية والفائقة عليها ، كما هو ثمرة النائية المطرفة . وبذهب هيكل الى أن آلاف التطبيقات لهذه الفكرة تتلخص في قضيتين رئيسيتين : ثنائية الله والعالم كما يعبر عنها المذهب الفائي ، وثنائية الانسان والطبيعة كما يعبر عنها مذهب الحربة الانسانية ، أو الاختيار .

ويزعم هيكل أن فلسفته تنطوى على الوسائل اللازمة لتصحيح هذين الخطأين ، وهما رأس كل الأخطاء الأخرى .

فهو يقول ان المذهب اللاهوتي يستمد أصله من الفرض الذي اهتدى اليه الانسان اليه من مشابهاة سطحية ، والذي بمقتضاه يصبح العالم آلة لا حياة فيها . والآلة نفترض وجود مهندس ، فان كانت الآلة اكمل في كمالها من جميع الآلات الانسانية لم يكن بد أن يكون مهندسها أسمى الى غير حد من مهندسى البشر .

هذا الاستدلال المشبه بالانسان متهاافت مادام العالم فى المذهب الواحدى ليس آلة بل كائنا حيا قبل كل شيء .

وشبيه بذلك الوهم الخاص بالحرية لأن مصدره اننا نجهل الايحاءات الغامضة التي تحدد أفعالنا ، ونظن أننا نفعل أحرارا دون أن نحس بالقوى التي تدفعنا ، فنعزل فى الفكر نشاطنا عن شروط ذلك النشاط . فاذا انعزل نشاطنا على هذا النحو خيل لنا أنه غير محدود . ولكن الواحدية تبين أن النشاط البت أن هو الا تجريد ، وأن النشاط فى الواقع ليس الا شيئا واحدا مع المادة التي توجد فيها شروط مزاولته . فكل نشاط موجود فهو تبعاً لذلك محدود تماما .

وبذلك تنهار فى نظر هيكل أعمدة الأديان التقليدية التى اشتهرت بالثبات حين نلتقى بالواحدة التطورية .

ولكن . هل من المؤكد حقا أن هيكل حين قلب مذهب الخلق الموسوى ومذهب المدرسين عن حرية اللامبالاة رأسا على عقب ، قد هدم فى الوقت نفسه كل ما يقيم دعائم الأديان ؟

ان هيكل لا يعرف غائبة سوى الغائية الخارجية المتعالية ، أى الصلة الميكانيكية البحتة بين الصانع وعمله . وهو يعتقد أنه قد اسبغ كل نوع من الغائية حين تبين أن هذا التصور عنها لا ينطبق على العالم . ولكن هذا التصور الذى ليس له من الفوقطبيعة الا الاسم - مادام الله ينمائل مع الكائنات الطبيعية - لا يمكن اعتباره ممثلا صحيحا لمذهب الغائية الفلسفى . ولقد تصورت الفلسفة فى وضوح أكثر فأكثر ، منذ أرسطو الى هيكل ، غائية داخلية لا خارجية ، دينامية لا ميكانيكية ، حية لا رياضية ، تبعت من داخل الحياة والجهد نحو الأفضل مما تدل عليه القوانين الطبيعية نفسها فتتزل بضرباتها فتقلب النظام الطبيعى للأشياء .

وكذلك فان نظريه الحرية التى نجدها عند أرسطو او ديكارت او لينتز او كانط لا تتبته فى شيء تلك التى يريد هيكل أن يقرها او يرفضها . كان أولئك الفلاسفة يقولون بنفس المذهب الذى يعارضهم به هيكل ، وهو وحده الحرية وشروط فعلها فى الإرادة الواقعة المفردة . رقد اتجه بحنهم نحو ادراك هذه الوحدة بشكل باطنى أكثر فأكثر ، ديناميكى حى ، بالرغم من أنهم ظلوا متمسكين بالفكرة الوهمية الميكانيكية عن المهندس الذى يستخدم قوى خارجية عنه .

جملة القول ، الغائية والحرية كما نجدهما عند ممثليهما فى الفلسفة تتجهان كذلك بوضوح نحو مذهب الوحدة . أفيبعدان بذلك عن روح الأديان ؟ وهل كان هيكل على حق فى قوله ان هذه الروح ثنائية بحتة ؟

ان ما يقرره هيكل أدنى الى أن يكون نظرية عقلية من أن يكون تسجيلا للواقع . ذلك أن معظم الأديان تعتمد بالضبط على افتراض وجود وحدة أولى بين الإنسان والالوهية . والدين هو السبيل الى نقل هذه الوحدة الى الحياة ، الى اعادةها اذا انفصمت عراها .

وأكبر الظن أن جوهر الدين ليس الثنائية ، بل الوحدة وهي العقيدة الأساسية في أسمى الأديان ، وتدل النصوص الكثيرة على الإيمان بها . ومن أشهر هذه النصوص وأكثرها دلالة تلك الحكمة الروائية التي انتقلت إلى المسيحية : فك نعيش ، وبك نتحرك ونوجد .

ومع ذلك فمن الحق أن الأديان تقول بثنائية هي الانفصال بين الله والطبيعة ، مادامت تعود إلى الجمع بينهما . أنها تقول بالثنائية باعتبار أنها واقع ، أما الوحدة فإنها نمثل في نظرها ما من حقه أن يكون وما يجب أن يصبح الواقع عليه . يقول الدين : « ليأت ملكوتك » ، لكن منسبته لكما في السماء كذلك على الأرض » . ومعنى هذا أنه ينبغي أن تبطل الفرة القائمة الآن بين المخاوف والموجود الأول ، ولنحقق الوحدة الخفية لكل ما هو موجود .

هذا النصور عن ثنائية الواقع العائمه جنباً إلى جنب مع الوحدة الأساسية للموجود ، ليس فيه من جهة المبدأ شيء يخيف هيكلاً ، لأنه هكذا يرى بنفسه العالم والحياة الانسانية . وبعد أن بين هيكلاً أن الجوهر في أساسه واحد بالضرورة ، أضاف إلى ذلك أنه يتجلى بماهيتين تقابل أحدهما الأخرى ، الأثير المتحرك ، والمادة غير الحية . وهو يرى أن هذه الثنائية يمكن أن تصلح أساساً عقلياً للدين . ويقول أنه يكفي في الدلالة على ذلك أن ننظر إلى الأثير الكلى والمتحرك كأنه الألوهية الخالقة ، وإلى الكتلة الساكنة ، والثقيلة كأنها مادة الخلق (١) . وكذلك تتحقق في نظر هيكلاً الطبيعة البشرية الواحدة في أساسها في الصورة المزدوجة من الانفعال والعقل المتعارضين بحسب ما هما عليه في الواقع . فالبحت عن الحقيقة - مثلاً - من اختصاص العقل وحده ، مع استبعاد العاطفة بالكلية . وبرجع التقدم الفلسفي إلى الأخذ مأخذ الاعتبار ثنائية العاطفة والعقل ، مع فصل هذا عن ذلك فصلاً تاماً .

يمكن أن يقال بوجه عام أن عملية هيكلاً ثنائية ، فعنده أن كل الحق في جانب ، وكل الباطل في جانب آخر . وحياة الإنسان تتمثل رمزا في تاريخ « هرقل » وقد وقف في مفترق طريقين متقابلين . فكل شيء عند هيكلاً يعرض في ثوب متقابل يتطلب الاختيار بين هذا

(١) الواحدة ، وغيره .

أو ذاك : سنائية أو واحدية ، ذاتية باطنية أو تعال ، علم أو دين ، عقل أو عاطفة ، طبيعي أو فوقطبيعي ، حربة لامبالاة أو حتمية مطلقة ، غائية صناعية أو ميكانيكية متطرفة .

سنائية الواقع هي اذن المظهر الذي تشمل فيه الحياه الانسانية عند هيكل . وترمى فلسفته الى استبدال الواحد بلك السنائية ، وذلك بالغاء أحد الأمرين المتقابلين .

فاذا كان مذهب هيكل يتعارض تماما مع الأديان التخليديه . وبحطمها بمعمل نفداته ، فلم يبلغ هذه النتيجه الا بتقييده الضريب لهذه الأديان بل بتعديله معناها . لقد هاجم هيكل الصيغ أكثر مما هاجم الجوهر ، ثم حمل هذه الصيغ على معنى ضيق مادي بنمئز منه كثر من رجال الدين . فهذا الطعن بسمح اذن في الواقع بقيام أكثر من مبدا لتجديد المذاهب الدينية .



ولا غرابه في ذلك ، لأن هيكل لا يمكن أن يفصل الى تحطم كن ما تتماسك به الأديان ، وهو نفسه يعتقد أن الحاجة الدينية التي يردّها الى العاطفة حاجة طبيعية في الإنسان ، كما أن العاطفة ملكة متميزة وطبيعية . وعنده أن هذه الحاجة لا تقل عن الحاجة العلمية في وجوب اشباعها . ويجب على فلسفته أن تحل هذه المشكلة العملية . ترى هل نجح في ذلك ؟

بذهب هيكل الى أن العلم كى يكون على استعداد لمواجهة الدين فليس له الا أن يبسط جناحيه ويتحول الى فلسفة . الواقع لم يحقق هيكل هذا النمو للعلم الا بعد أن ضم اليه بعض التصورات المستعارة من الميتافيزيقا الدجماطية . ولكن يلوح أنه لكى تكون هذه الفلسفة بدورها قادرة لا على انكار الأديان فقط بل على اتخاذ مكانها أيضا ، فقد كان على هيكل أن يغذّبها من الخارج بثروة جديدة ما كانت تستطيع أن تقدمها لنفسها .

ولا يمل هيكل من تكرار القول بأن من يملك العلم والفن يملك بذلك الدين أيضا . وهو يختتم تعاليمه في الواحدة بالابتهال الى الله ، المبدأ المشترك للخير والجمال والحق . ويقول في ذلك ان الحق والجمال

والخير هي الآلهة الثلاثة السامية التي نركع أمامها في اخلاص .
ولتمجيد هذا المثل الأعلى الله الواحد والثلاثة حقا - سيرفع القرن
العنرون الهياكل .

ولكى يسوغ المعنى الذى يحلعه على فلسفته يستشهد بأبيات
نظمها جوته أعظم عباقرة الألمان ، يقول فيها :

**من يملك العلم والفن
كذلك يملك الدين
والدين ضرورى لمن
يعرى من الاثنين**

فما معنى هذا القول ؟

الفن فى نظر جوته هو المثل الأعلى من حيث أنه منتزع من الواقع
وليس هذا المثل الأعلى مجرد انتزاع من الواقع أو انعكاس عنه ، بل هو
مبدؤه الذى به يجب أن نتعلق ومنه يجب أن نتلقى الإلهام . وإذا شئنا
أن نتسامى فيجب أن يهبنا « الكامل » بفيض من كرمه أولا الاستعداد
لذلك ، ثم يسمو بنا شيئا فشيئا اليه .

فهيكल اذ يرفع جوته فوق اسبينوزا ، كما رفع اسبينوزا فوق
دارون ، يمضى فى سبيل اشباع الحاجات الفلسفية ، بل مطامع الانسان
الدينية والمثالية .

كيف أدمج هيكل هذا الجانب الجديد فى جملة نظامه الفلسفى ؟
هذا ما لا نستطيع أن نتيبنه بوضوح ، اذ يكتفى هيكل بقوله ان انسان
العصر الحديث يرى فى كل مكان آثار الحق والجمال والخير الى جانب
كفاحه الوحشى فى سبيل الحياة . ولكن ما الصلة بين هذين الوجهين
من الحقيقة ؟ ومن أين جاء أنه يكفى أن يخبرنا العلم بأن قانون الكفاح
فى الحياة هو القانون الأساسى فى الطبيعة حتى نستنتج ان الحق
والخير والجمال أمور موجودة فى كل مكان من العالم ، وأنها يجب أن
تكون موضوع رغباتنا وجهودنا ؟

من الواضح أن هيكل ليتسنى له أن يستبدل الأديان قد أدخل هنا
تصورات معيارية الى جانب التصورات التجريبية وفوقها ، أو بعبارة أخرى
خلع على الأوامر الشخصية المعطاة فى الشعور قيمة . ولكن الأمر الشخصى

والخيالى المائم على هذا النحو كمعرفة وواجب واقعيين ليس سينا آخر
سموى ما نسميه الوحي . واذ قد أدخل هيكل فى مذهب مبدأ غريبا سببها
بالوحي الدينى فقد استطاع أخيرا - مع جوته - أن يصف لنا كيف نتجه
نحو الخير والحق والجمال .

ولكن لم لا يعيد الجمال والخير والحق باعتبار أنها مثلا عليا تتبع
بعد أن أدمجها مره أخرى فى الفلسفة ؟ وهل اله الأديان الا الطريقة التى
تتمثل بها هذه الأديان الحق والخير والجمال ؟ فهذه الثلاثة لبست
تصورات نابتة لا عمق فيها كفكرة المثلث أو الفقاربات . ولقد كان
السبب فى ائارة جميع أنظار الناس الميتافيزيقية والدينية تلك الطبيعة
الغريبة لهذه الامور الثلاثة ؛ لأنها غير معطاة ماديا ، بل يسعى العقل الى
تحديد المفهوم منها بتعمد لا حد له . بنسأى فيه المرء على نفسه ويحاول
أن يتصل بما بسميه الله .

من العسير القول بالضبط الى أى أخلاق الى أى دين كانت واحديه
هيكل ستقودنا ، لولا أنه اتجه فجأة من الخارج نحو مثل جوته الأعلى .
ذلك أن فلسفة هيكل من جهة ما الزمت معارضة الأديان ، فقد ألحقت
غالبا فى القول بالوحدة الأساسية للكائنات والميكانيكية الكلية ، وجبرية
الكفاح فى سبيل العيش ، وتهافت معتقداتنا الشخصية ، والتضامن المطلق
الذى يربط كل موجود بمجموع الكون . فهل نستطيع أن نستنتج من
هذه المبادئ أى شئ يتنبه ما نسميه بالحرية ، وقيمة الشخص ،
والانسانية ، والاخاء ، والتطلع الى المثل الأعلى .

كما أن تطور العلم فيما رأى هيكل الى فلسفة يعد مشكلة غريبة ،
كذلك كان تطور هذه الفلسفة الى دين يعد تحولا لم يوضحه مبادئ
المذهب حتى بدا كأنه فائق على الطبيعة .

والنفسير الوحيد المانع هو أن هيكل أقام من العلم فلسفة ليسير
له بوساطتها أن يعلب الأديان . ثم أقام فلسفته دينا حتى يستطيع أن
يستبدلها به . وهكذا نخلق الغاية كمبدأ متنافر الوسائل .

الفصل الثالث

الفلسفة والأخلاق العلميان في العصر الحاضر

من المهم التمييز في مذهب هيكل بين الفكرة والتنفيذ . فالتنفيذ صفة توفيق يصعب أن تقاوم النقد . فهذا هيكل يقرب بين دارون وسبينوزا ، وبين سبينوزا وجوته أكثر مما يوحد بينهما . ومع ذلك فليس من الضروري بلوغ الفكرة بوساطة الاعتراضات التي يبرها التنفيذ . ولعل التوفيق الذي يلجأ إليه هيكل يتصل بالضبط بالصعوبة التي يلاقيها المرء عادة حين يحقق مباشرة فكرة جديدة .

والفكرة التي تصورها هيكل بوضوح وتمسك بها بحكمة هي الآنية : للانسان بقين منذ الآن صحيح ، هو العلم . وكلما تأمل في خصائص هذا اليقين تبين له أنه لا يملك ، ولن يستطيع بلا ريب أن يملك غيره . ولن يخدع الا نفسه فيبني صروحا على الرمال ، لو أنه طلب لأي شيء يبتدعه أساسا آخر خلاف العلم .

ولكن في الوقت الذي يطابق الانسان بين أفكاره وبين الأشياء ، وهو ما يجعل حكمه متروعا ، فلا يجب أن يفصد الى أي شيء ولا أن يعدل عن أي شيء مما يرتبط بطبيعة الأشياء - تبعا لشعوره ونبعا لعاطفة قاهرة مرتبطة كذلك بطبيعة الأشياء - ويكون شرفه ، وامتيازه ، وتقديره لذاته ، وسعادته .

والعلم كما يقولون لا يحفل بهذا كله . وكما يلاحظ هيكل - وهما تظهر فكرته الرئيسية - لا يرى الانسان في العلم سوى العلم . فلتتفكر في العلم ، ولتفسر بمعونة العتل مبادئه ومناهجه ونتائجه ؛ وفي كلمة واحدة فلتخلق بوساطة الملكات ذاتها النى عنها نشأ العلم فلسفة علمية .

وستجد أن العلم الذى نسا على هذا النحو ، وبسط جناحيه دون أن يغير مع ذلك من طبيعته ، يقدم اليك جميع المعارف النظرية، وجميع الاتجاهات العملية التى ينشدها العقل الناضج مما كان العلم التجريبي البحث عاجزا عن تقديمه .

وهكذا تصبح حقا الاديان التفلدية عديمة الجدوى ما دامت قد استبدلت ؛ وسيكون دين المستقبل هو دين العلم .

الواقع أن نقائص التنفيذ لم تقض على فكرة هيكل . اذ بوجه عام لا يسقط المبدأ ويتلانى لأنه طبق تطبيقا سيئا أو ناقصا ، أو لأنه يفقد ورفض مائة مرة ومرة ؛ بل لأنه يخلو من مضمون حقيقى ، ولأنه يفقد الحيوية والنشاط . ففكرة هيكل هى احدى الافكار التى تسيطر اليوم على العالم الفكرى .

لقد بذلت هذه الفكرة محاولات من كل نوع كى تتحقق ، مع تجنب العيوب التى كانت عند هيكل تهددها بالقضاء عليها . فهل يمكن القول انها نجحت فى ذلك ؟

ان الفلسفة المعروفة بالعلمية مزدهرة فى هذه الايام ازدهارا عظيما . وهى تحاول أن تكون جديرة أكثر فأكثر باسمها . ولكن تقدم منهج العلوم يقوم أكثر فأكثر على استبعاد كل شئ ميتافيزيقى أو شخصى ، ليعتمد اعتمادا خالصا على الواقع ، الذى يؤخذ بمعنى خاص ، هو الواقع الواحد بالنسبة لكل ملاحظ ، الواقع الموضوعى ، الواقع العلمى . ويترتب على ذلك أن الفلسفة العلمية تسعى هى أيضا الى بناء نفسها دون أن تلجأ الى أى فرض ميتافيزيقى . فهى لا تريد - بالمعنى الحرفى - أساسا آخر غير العلم ، وآلة أخرى خلاف العقل الذى يقتصر فقط على العمليات المنطقية التى يتطلبها العلم منه .

فالفلسفة العلمية اذن - دون أن تعدل عن وضع المشكلات التى تزيد فى عمومها وعمقها عن تلك التى يعنى بها العلم بمعنى الكلمة - تسعى الى أن تكون دائمة القرب من العلم ؛ فهى تتطلع الى الاندماج فيه اندماجا وثيقا حتى اذا لاح أنها تتجاوز معناه .

ونتيجة هذا الاتجاه هو إبعاد الفلسفة العلمية - عند من يحملون مطالبها على محمل الجد - من المشكلات النظرية ، وبخاصة العملية ، وهى المشكلات التى تعتبر مادة الاديان حقا . ولو كان بلوغ الاديان يتم بدراسة

موضوعات مثل طبيعة الفرض العلمى ، أو مبادئ الكيمياء الطبيعية ، ولن يكون ذلك الا بطريق غير مباشر فليل الموضوع • حقا تبدو العلوم البيولوجية فى ذاتها شديدة القرب من الامور الاخلاقية والدينية ، لأنها نتحدث عن شروط الوجود ، والنمو ، والتنافس ، والسلاؤم الخاصة بالمجتمعات وبالتقدم • ولكن منهج العلوم البيولوجية كمنهج كل علم يقوم على رد الأعلى الى الأدنى • ولكننا اذا سلمنا بأن هذه التصورات لها فى العلوم الطبيعية معنى عملى سببه بمعنى تصوراتنا الاخلاقية ، فمن منا برضى بأن يرى الانسان لا ينظم سلوكه الا على أساس حياة الكائنات الأدنى منه ، دون أن يقدم ما يتشبع ضميره وأطماعه كإنسان ؟ وإذا كان المجتمع الحيوانى أساس المجتمع الانسانى ، فهل يترب على ذلك أن المجتمع الانسانى لا يمكن ، أو لا يجب أن يكون شيئا آخر غير المجتمع الحيوانى ؟

لهذا السبب نرى بوجه عام العلماء المخنصين بصناعة العلم يعدلون عن التحليل والقياس المنهجين حين يتجاوزون المشاكل الفلسفية الداخلة بشكل ما فى المعارف العلمية ذاتها ، ليصلوا منها الى هذه التعميمات الواسعة التى يسميها الالماني «نظرة شمولية» Weltanschauung ويلمسون بذلك مسائل تهم حقا الشعور الاخلاقى والدينى • أنهم لا يعرضون نظراتهم فى دين العلم بطريقة علمية ، كما يعرض الانسان قانونا عاما يستخلص من القوانين الجزئية القائمة على الملاحظة • أكثر من ذلك ، فانهم فى كلماتهم التى يلقونها فى المناسبات ، وفى مقدمات تأليفهم ، وخاتمة كتبهم ، ومحاضراتهم ، يشيدون ببيانهم البليغ بمزايا العلم وعظمته وجماله ، وفضائل الصبر وانكار الذات والمثابرة والاخلاص والمودة والتضامن والفناء فى الانسانية ، وهى كلها فضائل يفترضها العلم ونميتها ؛ ويصلون من ذلك الى هذه النتيجة العظيمة : العلم يحكم كل شيء • فالعلم وحده هو الذى بملك من الآن فصاعدا القوة الاخلاقية اللازمة لتكوين كرامة الشخصية الانسانية وتنظيم جماعات الغد • والعلم هو الذى سوف يضىء العصور التى نحلم بها ، عصور الاخاء والمساواة بين جميع الناس أمام قدسية قانون العمل •

فالعالم لكى يشغل مكان الدين يقدم من نبل حياته ، وعظمة فكره ، وسلطان شخصيته وعبقريته أكثر مما يستعين بالمذاهب الدقيقة المستمدة من مكتشفات العلم نفسه •

وأيضاً فلم يتمسك أحد بالتصور المبهم عن فلسفة علمية تتوسط بين العلم والدين . وساءل كثير من المفكرين أنه بدلا من معارضة الدين بالعلم مأخوذا كوحدة وفلسفة ، فقالوا أليس فى الاستطاعة انشاء علم محدود مطابق للفكرة العامة عن المعرفة العلمية ، بل يكون بحيث يحقق فى حياة الانسان جميع الوظائف الضرورية أو النافعة التى كان الدين يحققها حتى الآن .

هذا العلم الخاص الذى يمكن فيما يظهر انشاؤه فى ظل هذه الشروط ، هو الاخلاق . وعندئذ ارنفعت أصوات النأييد من كل مكان تحتفل بفكرة الاخلاق العلمية . ولم تحتضن هذه الفكرة بشدة فقط ، بل جرى العمل على تحقيقها ، فكانت احدى ثمار هذا العمل هو أخلاق التضامن La morale de la Solidarité .

والتضامن تصور علمى يختلف عن المحبة المسيحية أو الاخاء الجمهورى . فالتضامن قانون من قوانين الطبيعة كالجاذبية . وهو شرط وجود كل جماعة بشرية وازدهارها . من أجل ذلك كان التضامن - صراحة أو ضمنا - بغية كل انسان عاقل لا يمكن أن يقصد الى الميئس خارج شروط وجوده .

فالتضامن هو بالضبط همزة الوصل بين النظر والعمل ، هو الطريق الطبيعى الذى بنقلنا من الواقع الى الفعل ، والذى لم يكن بد من اكتشافه ليتسنى لنا الاستغناء عن الاديان والحياة الانسانية بمعنى الكلمة فى حاجة الى قاعدة حين كان العلم عاجزا عن تقديمها ، ولم يكن بد من طلبها من العاطفة . فالفضل يرجع الى التضامن فى سد هذه الثغرة آخر الأمر ، فالعلم يتفق مع الحياة يلتقى بها فى نقطة منه ، ويعبر المبدأ الذى يعبر عن هذه النقطة من التوافق والالتقاء كافيا . فلو أننا حللنا جميع الواجبات التى يفرضها العقل المستنير على الانسان مثل العدل ، ومساعدة الغير ، وكمال النفس ، والتسامح ، والاخلاص للأسرة والوطن والمجتمع والانسانية لرأينا أنها كلها تفسرها وتسوغها ويحددها الفكرة العلمية الوحيدة وهى التضامن .

ويذهب أنصار أخلاق التضامن الى أنها ستلعب نفس الدور الذى نسبه هيكىل للواحدية كدين . وستصلح هذه الاخلاق فى الوقت الحاضر لأن تكون همزة الوصل بين الدين والعلم ، بما تنادى به من تسامح ، وما فيها من مشابهاة بالجوانب المصقولة من الأدبان ، ولكنها كلما نمت

شيئا فشيئا مع التطبيق واستقرت في العقول حلت محل الأديان ، لأنها
لن تحقق جميع الآثار الدافعة التي أمكن لهذه الأديان أن تقوم بها فقط ،
بل أعمالا أخرى أرحب وأرفع تتطلب عقولا صاغتها الثقافة المكرة .

وبرهو أصحاب مذهب الضامن بانهم قد حددوا على مدار التاريخ
التصور الدقيق الذي يجب أن يجعل من الأخلاق العلمية حقيقة واحدة
منجاسة لا مجرد مجموعة ترفق بين نظامين متنافرين .

فما أعظم هذا الكشف الذي لن ندرك أهميته مهما نبأ في وصفه !
ففي بداية العلم الحديث رأى ديكارت في الامتداد - المحسوس والمفعول
على السواء - همزة الوصل بين العالم المادي والعقل ، فهل يمكن كذلك
أن نهتدي الى همزة الوصل بين عالم العلم وعالم العمل ؟ ان مذهب
التضامن هو الذي يقدم لنا هذه الصلة .

فما هي في الواقع قيمة هذا المذهب ؟



التضامن فيما يقولون حقيقة علمية . فلا نزاع أن العلم يبين لنا
كيف تتوقف طائفة من الكائنات والظواهر بعضها على بعض . ومن
وظيفة العلم بالذات أن يكشف عن علاقات التضامن ، وقانون الفعل ورد
الفعل هو قانون تضامن . ومع ذلك فليس العلم أقل عناية بالبحث عن
علاقات الاستقلال وتقريرها .

ولقد كتب بسكال يقول : « بين أجزاء العالم من الصلة والسلسل
ما يجعلني أعتقد في استحالة معرفة جزء منها دون معرفة الكل » . ود
يكون اثبات هذا الضامن الكلي مشروعا نظريا ، ومن المؤكد أن التسليم
العملي بمثل هذا المبدأ يجعل العلم مستحيلا . فلم يكن العلم ليستطيع
أن يتدع نفسه الا بافتراض استقلال بعض أجزاء الطبيعة عن بعضها
الأخر استقلالا محسوسا . وما يسمى قانونا أو نوعا أو جسما فهو
تضامن خاص ثابت نسبيا ، أي أنه مستقل نسبيا من سائر الطبيعة ،
تم ان كشف قوانين كبار وقوانين الجاذبية الكاملة لم يكن ممكنا الا لان
النظام الشمسي يكون بشكل ما مستقلا بنفسه . وبدل نفس منطق
قانون نيوتن على أن فعل بعض الاجسام في بعضها الآخر مما يمكن
اغفاله . ولم يصل العلماء في التجربة البارومترية الى اخضاع ارتفاع
عامود السائل للضغط الجوي وحده ، الا بعد استبعاد جميع الظروف

المعطاة الأخرى . فليس شك فى أن العلم يبحث عن أنواع من التضامن ، ولكن المشكلة التى تعرض له هى معرفة ما يجب أن يجيزه من أنواع التضامن ، وما يجب أن يستبعده من أنواعه الظاهرة أو المتصورة . ولن يتمكن العلم من كشف أى تضامن إلا حيث قد أوجدت الطبيعة ذاتها ارتباطات خاصة بين ظواهر مستقلة استقلالاً محسوساً بعضها عن بعض .

من التعسف إذن النمساك بفكرة التضامن دون الرجوع الى الفكرة المقابلة لها . وصاحب مذهب التضامن الذى يتخذ بحق من العلم مرتداً ليس أقل عناية بحل التضامانات الظاهرة أو العرضية البحتة من تحديد التضامانات الحقيقية العميقة . وهو يسعى الى وضع علاقات استقلال وجود ذاتى لا نقل عن علاقات التضامن والتبعية المتبادلة .

غير اننا اذا فرضنا أن بداية هذه التضامانات الصحيحة أو الباطلة قد تحققت ، فلن يكون التضامن قد فعل أكثر من تحضير عمله ، اذ من المستحيل أن يقف عند حد التضامانات الموجودة فى الطبيعة . وهى بالضرورة يريد الخير للناس والعدل بينهم وسعادتهم . فهل يعيد اذن عقيدة النسبية التى رفضها هيكل بشدة ، ويسلم بأن الطبيعة فيما نقيمه من تضامانات تضع نصب عينيها بدقة اشباع الضمير الانسانى . ومن الواضح أن ما يستعيره التضامنى من الطبيعة هو مجرد اطار ، أو صورة مجردة للتضامن . وهو يدخر هذا الاطار ليضع فيه ما يشبع حاجاته الاخلاقية . وسيحتفظ بجزء عظيم أو صغير مما تقدمه له الطبيعة ، ولكن بحيث - كما يقول ديكرت - يمكن أن يرفعه الى مستوى العقل .

من أجل ذلك يلوح أن مبدأ التضامنيين ، ولو أنه واحد فى الظاهر ، إلا أنه مزدوج فى الحقيقة . ولا غرابة فى ذلك ، اذ كثيراً ما تنطوى اللفظة الواحدة على معنيين . فنحن نجد من جهة التضامن الفيزيقي ، التضامن المعطى الذى لا يحفل بالعدل ، الواقع المجرد الذى يجب على الانسان أن ينزله قدره من جهة نظره كإنسان ، ونجد من جهة أخرى التضامن الاخلاقى ، الحر ، العدل ، وهو فكرة يجعل منها الانسان موضوعاً جديراً بجهوده ، وهو سيحققها ككل أفكاره مستخدماً بطريقته الخاصة المواد التى يجدها فى الطبيعة .

بعبارة أخرى همزة الوصل التي نبج عنها بين العلم والعمل لا يقدمها النظام التضامنى . لأن هذا النظام يضم الواقع والفكرة على طريقة المذاهب التوفيقية ، ثم يضعهما تحت اسم مشترك ويقول عنهما انهما شيء واحد .

حقا يرد الكثيرون قائلين انه من الخطأ بحث التضامن الأخلاقى على أنه فكرة بحتة ، ومعارضته بسبب ذلك بالتضامن من الميزيقى . فالتضامن الأخلاقى واقع أيضا ، وهو حقيقة تجريبية وحقيقة علمية ، لأن أصله يمتد الى الغريزة الانسانية . وما هو الا ادراك بوساطة الضمير لقانون خاص بالطبيعة الانسانية شبيه بالقوانين الطبيعية ، فالإنسان الفرد يولد كالحيوان ويعيش متضامنا تضامنا خاصا مع بعض الموجودات . وما نسميه بالنظام ليس الا المعرفة بهذا التضامن الخاص ونظريته .

المسألة التي يعتمد عليها هذا التفسير هى تشبيه الضمير بمرآة خاصيتها الوحيدة أن تعكس الأشياء الموجودة أمامها . ثم أصبح الاستمارة نظرية . ولكن الواقع أن الإنسان يجد نفسه أمام عدد كبير من التضامات المعطاة ، عليه أن يختار من بينها ، فهذه يجب النمىك بها ، وتلك يجب استبعادها . بل قد تتطلب الأمر انشاء تضامات من الواضح أنها ليست معطاة ، مثل التضامات القائمة على العدل أو الخير . وفيه اذن هذا الكفاح ، والجهد ، والجد الجاد ، اذا كان الأمر لا يتطلب الا الشعور بما هو موجود واستبقاء كما هو ؟ من الواضح أنه لاختيار حقيقة من بين الحقائق الواقعة ، لم يجاوز هذه الحقائق ، على الإنسان أن يملك معيارا للحقيقة وميزانا للقيمة لا يختلط بهذه الحقائق نفسها ، أو عليه أن يبحث عن هذا المعيار والميزان . وبعد ، فمن أين نستمد هذا المعيار ؟

قد يقال : ان الغريزة ، من الضمير ، من الحاجات الأخلاقية للطبيعة البشرية النى هى أيضا حقائق واقعة .

وهنا بنكسف الستار عن الابهام الموجود فى أساس النظرية . فعامود الزئبق المعلق فى أنبوبة الضغط الجوى واقعة من الواقع ، والشعور بفكرة العدالة واقعة أيضا . ولكن هاتين الواقعتين مختلفتان فى طبيعتهما اخلافا عظيما ، فالاولى ترد الى عناصر محدوده وموضوعه تنمىل فى جميع العقول بأفكار واحدة . ومجموع مثل هذه العناصر هو الذى يسمى واقعة علمية . أما الثانية فانها تمىل شيئا ، هو مثل

أعلى . أنها تنطوي بلا نزاع على عنصر موضوعي ، هو وجود فكرة خاصة في الشخص المفكر ، أو وجود عاطفة خاصة . ولكن هذا العنصر ليس محل بحثنا هنا ، ففي داخل أنفسنا ألف عاطفة أخرى لا ننسب إليها نفس الهمم ، بل المسألة بالضبط تنحصر في انبات الامنياز لهذه العاطفة على غيرها . نحن اذن لا نرجع الى العاطفة من حيث هي كذلك، بل الى الغابة التي تستهدفها ، كالعدل ، أو الاحسان أو الانسانية ، أو التضامن المثالي . ولكن ليس العدل والاحسان واقعتين موضوعيتين وعلميتين . منهما مدركان مباشرة ، وشخصيان ، ولا يحلان ، بعكس الوقائع العلمية . وهما فكرتان أوليتان ، شبيهتان بالافكار التي يسعى العلم الى نقدها ، وردها اذا أمكن الى عناصر مضبوطة قابلة للقياس . بل هما معطيان - اذا صدقنا الشعور الذي نزع الاعتماد عليه - لا يقبلان الرد الى وقائع علمية ما دامتا تعبران عن ادعاء العقل البشري صحيح الحقيقة ، وتقديم وقائع يبحثها علم المستقبل ولا يستطيع علم اليوم التنبؤ بها .

بعد هذا الاستطراد الطويل اذ بنا نرى أنفسنا قد عدنا الى النقطة التي بدأ منها هيكل . ولقد وضع هيكل دارون الى جانب جونه ، وضع «الصراع في سبيل الحياة» الى جانب «عبادة الحق والجمال والخير» ، لكي يشيع على السواء المطالب العلمية والمطالب الاخلاقية للطبيعة البشرية . فأصبح مذهب المسمى بالواحدية ثنائيا . ولقد تصور بعض المفكرين الاخلاق المسماة علمية سبيلا للحصول على الوحدة المنشودة باعتبار انها تركيب من المعرفة والعمل ، ولكنهم لم يفعلوا بهذه الصياغة سوى التقريب بين لفظين . ذلك أننا اما أن نلتزم العلم الجدير حقا بهذا الاسم فلا نصل الى الأخلاق ، واما أن نبدا بمطالب الانسان الاخلاقية فلا نمكن من اللحاق بالعلم . فليس يكفي أن نصطنع اسما حتى نستحقه .

هذه الثنائية التي تقع فيها دون انقطاع ، مهما نذل من جهد للتغلب عليها ، داخلية فيما يلوح في نفس المشكلة المعروضة أمامنا . ولقد أعلن هيكل بقوة صيغة هذه المشكلة : أن نشيع بالعلم مطالب الطبيعة البشرية عملية كانت أو نظرية .

والعلم هو معرفة مجموع الوفائع العلمية وتنظيمها . وحاجات الطبيعة البشرية ليست وقائع علمية الا في أساسها الفيزيقي ، لا في موضوعها وهو الامر الذي نحن الآن بصدد فقط . كيف اذن نعرف

« أوليا » أن العلم في مقدوره ارضاء الانسان ؟ ألم يحرم علينا باسم
 العلم كل نسجه وكل نظرية في المناسق الأزلي بين الانسان والانساء ؟
 ألم ينصحننا هؤلاء المفكرون أن نأخذ دائما جانب الحذر من إبهات
 الشعور ، والعاطفة ، والرغبة ، وهي كما يصرحون بعبده الصلة عن
 الحقيقة الموضوعية ؟ ليست الشئانية اذن التي ننتهى اليها الا استمرارا
 لتلك الشئانية التي فرضت للتوفيق بين العلم وحاجات الانسان .

الباب الرابع

المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

الطبيعية والظواهر الطبيعية : النظر في ((ظواهر)) الدين التي حلت مكان
(موضوعات) الدين .

الفصل الاول : التفسير النفساني للظواهر الدينية - الظواهر الدينية من الناحية
الشخصية والموضوعية - التطور التاريخي للعاطفة الدينية - تفسير
الظواهر الدينية بالقوانين العامة للحياة النفسية .

الفصل الثاني : التفسير الاجتماعي للظواهر الدينية - مزايا وجهة النظر الاجتماعية -
جوهر الظاهرة الدينية العقائد والطقوس - نفس التفسير النفسي -
الدين كوظيفة اجتماعية .

الفصل الثالث : نقد المذهب النفساني والاجتماعي - مطامع هذين المذهبين - هل
التفسيرات التي قدمها علمية حقا - الأنا الإنسانية والجماعية
الإنسانية هل يمكن إخضاعهما للأسباب الميكانيكية ؟ - المذهب النفساني
عاجز عن تفسير عاطفة الالتزام الدني - المذهب الاجتماعي من حيث
رجوعه الى المجتمع ليس واقعا فقط بل مثالا .



كان العلم والدين في المذاهب التي نظرنا في أمرها حتى الآن
موضوعين في مواجهة أحدهما الآخر كأنهما شيئان مفرران ، وكان البحث

دائرا كيف يتسنى للعقل أن يسيح تعاضدهما دون الاخلال بمبدأ عدم التناقض . هذا التصور للمشكلة ليس هو التصور الوحيد الممكن .

فالعالم حين قام نهائيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس مزدوج من الرياضيات والتجربة ، نسأل عن الموقف الذي يجب أن يتخذه بازاء مثل هذه الأمور كالطبيعة والحياة والنفس ، وهي التي يسلم بها عادة على أنها حقائق مفردة تخلف اختلافا شديدا مع ذلك عن موضوعات التجربة والبرهان الرياضي . وبعد أن تردد العلم فترة من الزمن كشف عن تمييز يلوح أنه حل الصعوبة نهائيا . فبدلا من اعتبار الطبيعة والحياة والنفس كأنها أمور قائمة بذاتها استبدل بها العالم الوقائع الطبيعية والبيولوجية والنفسية المعطاة في التجربة . أما الماهيات الكلية التي تتجلى عنها هذه الظواهر ، فقد تجاهل العلم أمرها ، واحتفظ بالأسماء الكلاسيكية مثل الفيزيكا والبيولوجيا والبسيكوجيا ، غير أنها لا تعنى عنده أكثر من علم الظواهر الفيزيائية والبيولوجية والبسيكولوجية والى هذا التفسير في وجهة النظر يرجع الفضل في تمثل العلم حقائق كانت تلوح بعيدة المنال الى الأبد ، كما جرى التقليد على تمثيلها كذلك .

أفلا يمكن أن نتصور فيما يختص بالدين تغييرا مماثلا في وجهة النظر ؟ فإذا نحن اعتبرنا الدين وموضوعاته أمرا قائما بذاته واحدا كليا ، فالعلم فيما يبدو لن يقدم أبدا عن ذلك الا تفسيرا مموها ، ولكن ماذا يحدث اذا استبدلنا بالدين الظواهر الدينية ؟ فهذه الظواهر هي بوجه عام الشيء الوحيد المعطى لنا مباشرة ، اذ يمكن ملاحظتها ، وتحليلها . وتصنيفها كغيرها من الظواهر . ونستطيع بصددنا كما نستطيع بصدد غيرها أن نبحث في امكان ردها الى قوانين تجريبية . ولم لا يصبح الدين حين نعالجه على هذا النحو موضوعا للعلم ، كما أصبحت الطبيعة كذلك منذ أن انفق على معنى هذا اللفظ بأنه ليس الا مجموع الظواهر الطبيعية .

هل يتخطى رد الدين الى الظواهر الدينية بعض عناصره الجوهرية؟ لن نعتقد ذلك الا من يظن بوجود شيء خارج الظواهر الطبيعية وهي موضوع الفيزيكا يدخل تحت اسم الطبيعة ، وبخضع بشكل ما لسلطاننا الواقع اذا تحررت عقول المفكرين من الآراء المبنية على المتحيزة ، وأمكن وصف الظواهر الدينية بدقة وردها الى قوانين وضعية شبيهة بالقوانين الفيزيائية أو الفسيولوجية ، فلن توجد مشكلة الصلة بين الدين والعلم ،

اد نطوى عندئذ نحت لواء المشكلة العامة للصلة بين العلم والحقيقة ، وهذه
المشكلة العامة ذاتها لفظية أكثر منها واقعية ، مادام العلم كما أصبح
يتكون منذ الآن ، هو أكمل تعبير ممكن عن الحقيقة .

وفي ظل هذه الطريقة من النظر الى الأمور ، مامصر الحاجات
الواجبة للطبيعة البشرية ، وهى الحاجات الأخلاقية والدينية التى تراجع
عنها نهائيا أمثال أوجست كومت ، وهربرت سبنسر ، وهبكل ؟

•

الفصل الأول

التفسير النفساني للظواهر الدينية

هذه الحاجات تعبر عنها مبادئ تظهر في الشعور كأنها واضحة ضرورية . هذه المبادئ هي اعتماد المنهاى على اللامتناهى ، والنظام الأخلاقى في الكون ، والواجب ، والثواب بحسب العدل ، والنصر الضرورى للخير . وقد بين فيلسوف من أبرع فلاسفة القرن الثامن عشر هو دافيد هيوم حين بحث مبدأ السببية كيف أن هذه القضية التى بلوح مفروضة على العقل كأنها حقيقة مطلقة ، قد لا تكون في الواقع الا تعبيرا مجردا وانعكاسا فكريا لتغيرات باطنة في داخل الشخص الشاعر بها . فانا حين أثبت رابطة سببية بين أ ، ب ، أعتقد انى أطبق مبدأ معطى « أوليا » أسميه مبدأ السببية . غير انى حين أحاول صياغة هذا المبدأ وتحليله ، أصطدم بصعوبات لا حل لها . والواقع انى أخضع لعاده نشأت في الحال من تكرار ادراك النابع بين أ ، ب . وبمقتضى هذه العادة كلما ظهرت أ ، أنوقع ظهور ب . وهذه هي العادة التى يعبر عنها ذهنى على طريقته بالصور الخاص بالسببية . وليس ثمة شيء واقع فيما أسميه بالسببية الا الاستعداد النفساني الذى يعتبر هذا المبدأ صيغته . وبالمثل سبق أن نفذ سبنوزا الاحساس بالحرية المطلقة وأرجعها الى جهلنا بالأسباب التى تحدد أفعالنا الى جانب شعورنا بهذه الأفعال نفسها .

لقد مهد هذان الفيلسوفان الى ثورة صحيحة ، نعنى تحويل الأونطولوجيا الى علم النفس ، بتفسير بعض الأفكار المعبنة على ذلك النحو ، لا بحقائق متمزة عن الفكر ، بل بظواهر منحصرة في الشعور .

وتبعاً لهذا المنهج يسعى اليوم كثير من المفكرين الى ادراج الأمور الدينية في ميدان العلوم الوضعية .

واذ قد وضعت المشكلة هذا الوضع فقد أصبحت قائمة قبل كل شئ على ملاحظة وتحليل الظواهر الدينية المقدمة في التجربة ، ثم السعى الى تفسير هذه الظواهر في ضوء القوانين العامة للظواهر النفسية .

ولايتمكن ان نثبت أنه منذ الآن توجد مذاهب تامة يمكن القول انها مشتركة بين جميع الاخصائيين ، وقد تربعت نهائياً على عرش العلم . لأن هذه المباحث التي لاتزال جديدة تفتح الباب لكثير من الاختلافات ، ولا يزال المجال مفتوحاً للنظر في المناهج والمسائل والفروض المقترحة ، اكثر من النظر في النتائج المكتسبة نهائياً .



ونقطة البداية في هذه المباحث هي تسجيل الوقائع كما تعرض على الشعور الدينى نفسه . ثم تحلل الأديان السابقة والحاضرة بصرف النظر عن كل فكرة سابقة وكل نظرية وكل مذهب ، وتستخلص الحالات النفسية والعبادات والنظم التي تتميز بها كما هي موجودة في الواقع . ويمكن أن نسمى تصور الظواهر الدينية تصوراً شخصياً ، تلك الظواهر التي نحددها حين ننظر اليها بمنظار الشعور الدينى .

وسمة الظاهرة الدينية البارزة ، على هذا المعنى ، هي أن الانسان يعتبر نفسه كأنه على صلة بوجود أعلى ، خفى كثيراً أو قليلاً ، منه . يرتقب تحقيق بعض رغباته . وهذا الاعتقاد الأولي يضاف على جميع انفعالاته وتجاربه لونا ومعنى .

أما ذلك الذى لايعرف الا الايمان ويجهل العاطفة الصوفية ، فالصلة بالله عنده موضوع الفكر والرغبة والفعل ، ولكنها غير متحققة، ولايمكن أن تنحقق في هذا العالم الا مع كثر من النقص . أما الصلة بالله تبعاً لشعور المتصوف فهي على العكس فطرية بالطبع في النفس الانسانية ، وليس على المتصوف الا أن يسرع بها ويرتب عليها حياته بأسرها . وعلى حين يتجه المؤمن البسيط من الفكرة الى الفعل الى العاطفة لبتصل بالله ، فان المصوف يبدأ من هذه الصلة ذاتها ويعتبرها كأنها نحدد أولاً عواطفه ، ثم أفكاره وأفعاله بعد ذلك .

والصلة بالله التي يتمتع بها المتصوف وهو في هذه الحياة تتحقق بشكل تام في الحال التي تعرف باسم الغيبة أو الجذب . وعندئذ تتسور النفس شعورا قويا بأنها توجد في الله وبالله . انها لا تعتقد أنها فنية ، بل تبعا للمذهب كبار الصوفية تشعر بالعكس بوجودها بكل ما في معنى الوجود من قوة . وتصبح حياة الصوفي أكثر عمقا كلما كانت صلته أوثق بمنبع كل حياة .



على هذا النحو نجد الظواهر الدينية حين نلاحظها من خلال الشعور الديني ذاته . لاريب أنه من العسير ، ان لم يكن من المستحيل ، مناقشة قيمة هذه الأحكام التي تنطوي عليها هذه الظواهر ، مادامنا لانستطيع النظر اليها الا من وجهة نظر ذوقية بحتة . اذ كيف نثبت لمن يحس الحرية أنه لا يحسها ؟ وكيف ننازع شخصا في حقه بأن يقول انه يحس الاتصال بالله ؟

لقد رأينا كيف أن هيوم لكي ينقد حكم العقل التلقائي قد تصور طريقة للملاحظة الظاهرة النفسية تخالف طريقة الحدس الشخصي . فهو يلاحظ الظاهرة من خارج موضوعيا ، ثم ينسأل عما يعتقد الانسان أموجود هو ، وعن الشيء الذي يتمثله سببا لعاطفته أيوجد مستقلا عن العاطفة الموجودة فينا ، أم أن هذا الشيء ليس الا تعبيرا وانعكاسا وهميا للظاهرة النفسية ذاتها . ويستطيع عالم النفس بدراسة الظواهر الدينية على هذا النحو - لا من وجهة النظر الشخصية للشعور الديني ، بل من خارج وموضوعيا - أن يتطلع الى تخليصها من مظاهرها الفائقة على الطبيعة ، وأن بدرجتها تحت لواء قوانين العلم .

وبهذا المعنى يرى عالم النفس أن مجموع الظواهر النفسية ترجع الى ثلاث طوائف أساسية هي : الاعتقادات ، والعواطف الخالصة ، والعلقوس .

الاعتقادات ادراك لأمر ، لحقائق ، يتصورها الانسان كأنها خارجية عنه . وهي تلوح بسبب النظر اليها من خارج كأن لها صلة وثيقة بالأفكار ، والمعارف ، والشروط الفكرية والأخلاقية في العصر الذي نحدث فيه ، وكذلك بما يمتنقه الأفراد من آراء وما يدفعهم من رغبات . فالانسان بوجه عام يصنع الآلهة على مثاله ، كما لاحظ من قبل زرتشتون

الفيلسوف اليونانى القديم . وكانت القديسة تيريز تسمع الرب يملئ عليها ما يجب أن تذكره لرهبان الكرمل الحفاة . ولم تكن الوصايا الأربع التى عهد الرب اليها أن تأمرهم باتباعها الا خواطر القديسة تيريز نفسها ، نسبت الى الرب حتى لا يدخل فى ررنا أن الله ليس فى هذه الوصايا الا صدى لشعورها الخاص .

وتفسح دراسة العاطفة الدينية ، المتميزة من الاعتقادات ، المجال لكثير من المشاكل . ماعناصر هذه العاطفة ؟ انهم يميزون فيها الخوف ، والحب ، والرغبة فى السعادة ، والميل الى الانصال بالناس . وتمتزج هذه العناصر مع ذلك بنسب مختلفة جدا ، وتتخذ من الألوان أطيافا وأطيافا ، تبعاً للاعتقادات التى ترتبط بها .

وأعلى درجة من درجات الحياة الدينية الباطنة هو الوجد Extase أو عاطفة الاتصال المباشر بالله . واذا نظرنا الى هذه الحال من خارج راينا أنها تنطوى على :

١ - تركيز الانتباه فى فكرة واحدة أو مجموعة محدودة من الافكار .

٢ - الفية ، وهى محو الشخصية أو تحويلها . وفى الوقت نفسه يكون الجهاز العصبى فى حالة شاذة ، اذ يتميز بتوقف الاحساس والحركة توقفا قد يكون تاما . ومع ذلك ليس الوجد ظاهرة منعزلة ، وانما هى نهاية فترة من البسط تتناوب مع فترة من القبض . وبذلك تخضع العاطفة الدينية لايقاع قد يزيد انتظامه وقد يقل . ويقرب الله منا ، ثم يبتعد ، وتتعاقب على المرء أحوال من المحو والصحو . ويلاحظ ان هذه الظواهر تتفق مع الحالات العصبية من النهيج والانقباض .

أما الطفوس ، وهى العنصر الثالث فى الأدان ، فانها توجها كظواهر يحققها الانسان ، وتمتاز بخاصية تسمى الفائقة على الطبيعة ، أى أن تكون ، بطريقة مجهولة ولا يمكن معرفتها ، أسبابا لظواهر أخرى ليست تحب سلطان الانسان مباشرة .

وليست الطفوس عند المتصوفة وسائل بل نتائج ، اذ أساسها يقوم فى حالة نفسية خاصة . وهذه الحالة التى يحس بها المتصوف حين يتصل بالقدره الالهية ، لا تولد فقط ظواهر نفسية وتحدها مثل تحوّل الأهواء والخلق ، بل الظواهر الطبيعية والأفعال العملية .

فالطقوس الدينية بوجه عام تعبر عن فكرة علاقة السببية بين الجسم والنفس ، وبين النفس والجسم ، وهى علاقة تظل كيفيتها محجوبة عنا .

وهذا هو جنس النتائج التى نحصل عليها من ملاحظة الظواهر الدينية من وجهة النظر الموضوعية . ونستطيع حين نقف هذا الموقف محاولة استخلاص التطور التاريخى للعاطفة الدينية (١) .

سنجد مثلا أن نقطة البداية هى امتياز الخوف والخيال ، وعنهما ينشأ تصور الموجودات الالهية ، وبوجه خاص القوة المروية . ثم شيئا فشيئا ينمو الحب والفرح وترجح كفتهما ، وفى الوقت نفسه نظم الذكاء والعقل تصورات الخيال . عندئذ تتوحد الآلهة وتصبح فى الوقت نفسه محبوبة صالحة . ويمتزج الدين والميتافيزيقا والأخلاق فى كل واحد مؤلف غنى . وهذا هو ذروة التطور الدينى . وأخيرا ، فى المرتبة الثالثة ، ترجح كفة العنصر الفكرى ، ويختل النوازن ، ويتلاشى الدين قليلا قليلا أمام العلم الذى انما نشأ ليرضى العقل .



كلما امتدت الملاحظة الموضوعية للوقائع الدينية وامتد تحليلها طولا وعرضا ، كان من الواضح أنهما يسيران بنا نحو تفسير نفسانى باطنى يتطلع اليه عالم النفس الوضعى . فالمسألة المعروضة عليه هى معرفة هل يجب تفسير الظواهر الدينية كما يرغب صاحب الضمير المؤمن ، أم هل تكفى القوانين العامة للطبيعة البشرية فى تفسيرها .

ولكن أى ظاهره يبحثها مهما تكن ، حين ترد الى مضمونها الموضوعى المعطى ، وحين نبدأ حقا من الواقعة التى يجب أن يبدأ العلم منها ، ومن الطريقة التى تتمثل بها هذه الواقعة فى الضمير الشخصى للمؤمن ، نجد تبعا للمذهب الذى يمكن أن نسميه بالنفسانى ، أن الظاهرة لا تستعمل على شئ لا يمكن تفسيره بقوانين علم النفس العادى .

فالعواطف التى نرتد اليها العاطفة الدينية من خوف ، وشوق ، وأثرة ، ومودة هى عواطف طبيعية فى الانسان . والاتحاد بالله والغبة اللذان بميزان الوجد الى جانب الايقاع الذى يعدان جزءا منه ، ليس

الا تجسيميا للسماة التي نتمى اليها الحياة الوجدانية بوجه عام . فمن خصائص العاطفة أن تركز جميع قوى النفس فى موضوع واحد . وقانون الحياة العاطفية نفسه هو النواوب بين الهياج والانقباض . وتلاحظ ظواهر سببه بل مماثلة لمظاهر الصوفية خاصة فى حالات عصبية معينة والتلبسات الدينية ، والنسور بتأثير الله ، بتأثير العذراء أو الشيطان ، وهذيان الوسواس ، وفكرة الفاسق النابتة ، وهوس الندم والاستغفار ، كل أولئك مصاحبات طبيعية لحالات هستيرية محدودة وأعراض عاطفة بها .

والظواهر الفكرية أو الوهميه من اعتقادات وأفكار ورؤى والهوامت تفسر كذلك بوساطة تغييرات نفسية بسيطة للشخص ، دون أن نفترض بالضرورة وجود حقيقة متعالية أيا كانت هذه الظواهر ثمرتها وصورة منها .

أما التفسيرات المتعالية فاصلها مستمد من جهل الشخص الذى يضطر الى الاعتماد على الخيال مسترشدا بالتقاليد والعادات . وكل من يظفر عن مزاج هذا الشخص وأفكاره المكسبة وتجاربه الشخصية وأحواله بمعرفة كافية فلن يجد فى اعتقاداته والهوامته والرؤى التى براها أى جديد أو معجز . ذلك أن الأمور التى تبدو للانسان فائقة على الطبيعة إنما تصدر رغما عنه من أغوار ذاكرته . فالله حين يكلم سانت تيريز يقول لها ما يجعلها تقول له رغما عنها . ان رغباتنا ، ومخاوفنا وهمونا ، ومعارفنا ، وجهالاتنا ، وعاداتنا ، وعواطفنا ، وأهواءنا ، وحاجاتنا ، ومطامعنا ، كل أولئك هى مادة الموجودات التى ننزلها من عل لنستضىء بنورها ونستعين بها . اننا نلقى بأنفسنا خارج أنفسنا لنصبح أقوى وأعظم وأفضل حنى يزيد من قوانا حين نتحد بذلك الغير عن أنفسنا . فالله هو هذا : «الأنا المتقوم فى الخارج» moi - objet وعملية خلقه لا شعورية . فالأنا لا تعرف ذاتها عند خلقه . فان حدث أن حالة ساذة من حالات الجهاز العصبى حددت فى الشخص درجة معينة من النسوة ، أصبح هذا الخلق غيرا أو موضوعا لا يكون محلا للاعتقاد فقط بل للهلوسة والرؤية والادراك ، كما تصبح بقايا مدركانا الحسية فى بعض الشروط المعينة .

ولا حاجة بنا كذلك فى تفسير فعل العاطفة والاعتقاد والطقوس بعضها فى بعضها الآخر الى التماس بعض المتوسطات الفائقة على الطبيعة .

قد نسلم بأن العاطفة ما دامت الظاهرة الوحيدة الأساسية ، فليست الأفكار الا تعبيراً عقلياً عنها • وهى نظرية أشتيع اليوم من ذلك التى تقصر دور العقل على تحويل العواطف الى ادراكات ، هذه العواطف التى نشعر بها ولكننا نعجز عن ادراكها بالفكر • والتفكير فى شئ هو تفسيره ، أى رده الى سبب - أو الى نموذج ، أو الى غاية - التصور الخاص به موجود عندنا من قبل • ولكى يوضح العقل عواطفنا فانه يبحث عن مبدأ ملائم يكون مألوفاً لديه • ولما كانت أفعالنا أكثر الأشياء ألفة عندنا ، فالسبب الذى يفرضه العقل أولاً شبيه بما يصدر عنا من أفعال • حتى اذا ازدادت معرفتنا بالأنبياء اعترف العقل بعناية من تلك الحزاة التى تسمى الذاكرة • وقدم لنا أموراً وأسباباً تتناسب ما أمكن مع العواطف المتحركة فينا •

ولو قدرنا أن الأفكار فيما يختص بالأمور الدينية هى الأجدر بتحديد العواطف ما كانت بنا حاجة على الإطلاق ، كما ظن بسكال ، الى نعمة الهية تنزل فى القلب حفيظة يفرها العقل • وليست العاطفة الانسانية غريبة عن العقل ، فهى ليست انسانية حتى فى أبسط صورها الا من حيث اشتراكها من قبل مع العقل والأفكار • والجهود الذى تبذله الأفكار ويبدله العقل فى التأثير على عواطف الانسان وسلوكه هو ما يسمى بالفلسفة • بل نفس لفظة العقل *Raison* فى مدلولها المسلم به عادة لها قيمة نظرية وعملية على السواء • كيف اذن يزعم زاعم أن كل فلسفة وكل اعتقاد بتأثير الأفكار والعقل ليس الا من وهم المدرسين ؟ اننا نجرب كل يوم أن الفكرة ، أو المذهب ، أو النظام الفلسفى يشكل عواطفنا وانفعالاتنا وأهواءنا • أليس مشهوداً فى التاريخ أن مذهب روسو قد غير طريقة حب كثير من الناس وشعورهم ؟ أليست عواطفنا ننحوا لنحو أديبا الى حد كبير ؟ ولقد بنيت التجارب التى أجريت على الايحاء الى أى مدى يمكن أن تنقلب الأفكار الى قوى •

أما اذا اعبرنا الطفوس الظاهرة الأولى فلا جدوى ، لكى نستق منها العواطف والاعتقادات ، أن نرجع الى خاصية فائقة على الطبيعة ذاتية فى هذه العبادات ؛ اذ يكفى أن نترك الأفعال تؤثر أثرها الطبيعى فى العقول ، مما بينه بسكال بقوة فى قولته المشهورة : تناول من الماء المقدس ، وأقم القداس ، وسيجعلك هذا طبعاً تعتقد كما يهدى نفسك •

وأخيراً فان التطور المنظم الذى يتجلى على مر العصور عن الطاهرة الدينية مأخوذة من جهة مجموع نموها ، دليل وحده على أنه لا شأن ههنا بمظاهر عن تأثيرات فائقة للطبيعة • لأن اكتشاف قانون عام للتطور يسود

تاريخ الطبيعة أدى الى استبعاد المذاهب اللاهوتية الخاصة بالخلق ، وامساك الكون . وتلزم أيضا نتيجة مماثلة فيما يخص الدين ، اذا كان نموه يجرى طبقا لقانون من شأنه أن ترتبط بالضرورة كل مرحلة يسابقتها . وهذا بالضبط ما يستخلص من جدول التطور الدينى الذى نجح علماء النفس فى تخطيطه .

خلاصة القول ان فرض سبب فوقطبعي خفى للظواهر الدينية التى يلوح أن الاعتقادات تتطلبه ، يجب بلا نزاع التمسك به — على الأقل مؤقتا — اذا كان تطبيق المنهج النفسى فى تأويل الظواهر الدينية يترك بفية بغير تفسير . ولكن اذا كان من الواضح أننا لا نستطيع أن نزهو فى مثل هذا الموضوع بمعرفة كل شيء وفهمه ، فالحال فى معرفة الظواهر الدينية شبيه بالحال فى الظواهر الفيزيائية ، التى نعرف منها مقدارا يكفى لاعتبار المنهج العلمى مناسباً لطريقة حدوث الظواهر . ولن يقدم الواقع إلينا شيئا ليس فى إمكاننا تفسيره بمساعدة المبادئ الموجودة عندنا . فالمعروض علينا هو « اللامعروف » لا « ما لا يمكن معرفته » ، هو اللامفسر ، لا ما لا يمكن تفسيره . ذلك أننا انما نفسر نفسانيا الظاهرة الدينية من حيث جوهرها بمساعدة القوانين العامة للنفس البشرية . وهذا الجوهر ذاته سينكشف ضرورة فى كل وافعة دينية مهما تكن .

الفصل الثاني

التفسير الاجتماعي للظواهر الدينية

وهكذا يظن بعض علماء النفس أنهم قد وجدوا في علم النفس وحده ،
والمعتمد على الفسيولوجيا ، الأصول الضرورية لتفسير كل خصائص
الظاهرة الدينية ، دون أن يخلف وراءه بقية بغير تفسير . وينازعهم بوجه
عام في نجاحهم ممثلو علم آخر قريب منه يختص أيضا بالدراسة الوضعية
للقائع البشرية ، ولكنه ينظر الى هذه الوقائع من زاوية أخرى ؛ وهؤلاء
هم علماء الاجتماع .

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره ،
ويقطع أوصاله ، ويفصل منه ما فيه من عنصر خاص جوهري . ذلك أن
علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصي من الظاهرة الدينية، ويجدون في
النصوب المظهر الدني بالذات . ولكن الدين الباطن في رأى أعلام علماء
الاجتماع (١) ليس الا صدى غامضا غير أمين للدين الاجتماعي المرتسم في
ضمائر الأفراد . فالصوفي رجل هوى أو تأمل ، يلائم بين الدين وبين حياته
أو فلسفته الخاصة . ولا يجب أن نبحت الدين في صورته المشتقة المعدلة
الشخصية المتقلبة ، اذ سئنا حقا أن نجعله علما ؛ بل يجب أن ننظر اليه
في حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية . لا يجب علينا أن نستأنس
بحالة الحالمين والشعوب والفلاسفة والملاحدة ؛ بل علينا أن نرجع الى
السلفيين وأصحاب الدين الحى الفعال ، الى هذا الدين الذى كان وسيظل
العامل الأساسى الهام في مصائر الشعوب والأفراد .

فاذا نحن بحثنا بهذا المعنى الأديان لا العاطفة الدينية ، لاحظنا أن
فكرة الواجب ، أو المحرم ، أو المقدس من أفكارها الأساسية . فكل دين
عبارة عن قوة أخلاقية تلزم الفرد ، وتخضعه ، وتأمره بأفعال وتنهيه عن

L'Année Sociologique, publiée sous la direction de E. Durkheim. (١)

أمور غريبة عن طبيعته . فكيف لعمري يدخل علم النفس فى حساب الظواهر الدينية مع انه لا يملك الا الطبيعة الفردية ، ان أصحاب الأديان القائمة الرسمية الذين يعرفون حقا معنى الدين ، لهم الحق فى الاحتجاج على تفسيرات علماء النفس المزعومة . فهذه التفسيرات ليست شئنا آخر الا المغالطة الصادرة عن الجهل بالمسألة . وهؤلاء العلماء يبحسون فى الدين عما ليس بالضبط منه ، ويغفلون منه ما ينبغى تفسيره . وهذا فى الواقع هو السبب فى أن المذهب النفساني بعد أن أكمل بحنه ، ظلت هذه الخصائص المتعلقة بالدين والتي تجعله كأنه مؤسسة فائقة على الطبيعة قائمة لا ترد الى معطيات العلم . والفلاسفة على حق فى التمسك ازاء المذهب النفساني بمبدأ الواجب والمحرم ، ومبدأ الأمر الواجب الكانطى بما فيه من أصل ترنسندنتالى . لأن المذهب الكانطى فى جانبه السلبي يحكم بحق على الخطأ القائم فى الاعتقاد بأن فكرة الواجب يمكن تفسيرها باعتبارها وهما بقوانين الشعور الفردى وحدها .

ان رد الدين الى العلم ، والذي تعجز عنه العلوم الطبيعية ، يتجاوز حدود علم النفس ذاته ؛ وكان علينا أن نياس اذا لم يكن ثمة فوق علم النفس علم أعلى تتلاشى امامه نهائيا سرار الاشياء ، ذلك هو علم الاجتماع .



ولكى يفهم علم النفس موقفا يساعده على ابعاد الأسباب المتعالية الأولية ، وتفسير جميع الظواهر بقوانين الطبيعة فقط ، فقد عكس الأمر كما ينبغى . فبدلا من الملاحظة الشخصية التي لا تقدم الا الظواهر المطلوب تفسيرها ، نجد الملاحظة الموضوعية ، والنزاع بحث الظواهر النفسية من خارج كما يبحث عالم الطبيعة الظواهر الطبيعية .

ولكن اعلان هذا الشرط أسهل كثيرا من تحقيقه ، وبخاصة اذا كان الأمر متعلقا بالظواهر الدينية . فنحن نعرف أن الزاهد يعارض بشدة فى استخدام هذا المنهج الذى يراه بعيدا كل البعد من الصلاح فى أمور الدين . لأن الظاهرة الصوفية تجربة ، وهى تجربة تقصر المعانى والألفاظ عن التعبير عنها ؛ ولن يعرفها أحد الا صاحبها نفسه الذى جربها ؛ ومثل هذه الظاهرة لا يمكن دراستها من خارج ، وجميع العلامات الخارجية التي نزع بمواسطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها .

ومهما تكن قيمة اعتراض الصوفى ، فلا شك أن فكرة الملاحظة الخارجية البحتة فى علم النفس بعيدة عن الوضوح وبخاصة بعد أن

استبدل علماء النفس النشاط النفسى التركيبى كمعطيات أولية للشعور بظواهر الشعور ، أو حالاته الخارجية بعضها عن بعض ، كما كانت تذهب المدرسة الترابطية . ومن هنا أصبح تطبيق الحتمية العلمية على علم النفس — ذلك التطبيق الذى كانت تهدف إليه الترابطية — تحكيميا مبهما ومشكوكا فيه .

أما علم الاجتماع فإنه يتجنب هذه الصعوبات ، لأنه يبحث الظواهر من زاوية تسمح بتطبيق منهج موضوعى دقيق وحتمى . ذلك أن العنصر فى الظواهر الاجتماعية الذى تشاهده ونبلغه موضوعيا ليس مجرد ظاهرة مصاحبة للحقيقة التى ننشدها أو علامة عليها ، بل هذا العنصر هو ذاته هذه الحقيقة ، أو مرتبط بها بطريقة يمكن تعيينها تماما . ان ما نسميه « نفس » الفرد حقيقة تختلف مهما تكن عن الظواهر التى تتجلى عنها . أما « نفس » المجتمع فليست الا استعادة أو تنسيبها ، ودلالاتها لا تتجاوز مجموع الوقائع الاجتماعية ، هذه الوقائع الخارجية والمشاهدة . ولما كان علم الاجتماع يبحث فى حقائق هى ومظاهرها الظاهرة شئ واحد ، كان لهذا العلم صفة موضوعية دقيقة أكبر الظن أن علم النفس لن يبلغها الا بعد زمن طويل .

ومن الواضح فى الوقت نفسه أن المجال الذى ينحرك فيه علم الاجتماع أرحب وأوسع . حقا كل الخصائص التى تبرزها الانسانية فى الحياة الاجتماعية لابد من وجودها من قبل بالفعل أو بالقوة عند الأفراد . ولكن ما نجده عند الأفراد فى حالة امكان غير محدود ولا مميز ، نراه ينجلي فى المجتمعات ويؤثر ويتطور ويتجلى فى مظاهر عظيمة . فالطبيعة البشرية بما فيها من غنى لا حد له ، وقدرة عجيبة على التطور ، وخصب فى كل ناحية ، لا تشاهد ولا توجد فعلا الا فى الحياة الخارجية الجماعية .

ولما كان الموضوع الذى يبحثه علم الاجتماع محدودا فلا بد أن يكون أقدر من علم النفس على إخضاع الوقائع الانسانية للحتمية العلمية . ولم يكن من العيب أن يتخيل الميثنافيزيقيون وجود حقائق قائمة بذاتها من وراء الوقائع تدفعها وتسيرها حتى يردوها الى قوانين . فما الضامن فى تماسك الوقائع وتداخل بعضها فى بعض وتكوينها مذاهب منظمة لو لم يقيم فى أساسها مبدأ مشترك ؟ ان مذهب علم الوجود (الانطولوجيزم) لم يكن شيئا آخر سوى تأويل وهمى لرد الظواهر بعضها الى بعضها الآخر . فما يفترضه العلم . فهذا المذهب يعبر عن المراحل المفروضة فى هذا الرد بسلم من التصورات . فليس لنا أن نستبعد المذهب الانطولوجى بجرة قلم

دون أن نضع مكانه منهجا يحقق بالتجربة ذلك التنظيم الذى كان يقيمه أوليا . فالذى يخلو منه المذهب النفساني هو هذا المبدأ التجريبي من التماسك التنظيمي ، والذي لابد منه لضمان حتمية الظواهر . فالنفس ، أو الأنا - شاعرة أو غير شاعرة - فكرة مبهمة لا يمكن أن نعيم على أساسها إلا العلاقة الغامضة بين الجوهر والعرض . أما المجتمع الموجود فهو بالعكس واقعة محدودة ، وليست الحتمية التي تربط بالمجتمع كل الوقائع التي تتألف منه ارتباط الشرط بما هو شرط له أقل علمية من الحتمية التي تربط ظواهر نظام معين في العالم المادى كالنظام الشمسى مثلا . فعمل الاجتماع باعتباره علم ملاحظة في سبيله الآن أن يتجاوزها . وهو يشغل بين التاريخ الذى يعتمد عليه ، والانطولوجيا التى يستمد منها سبب وجوده ، مكانا متوسطا شبيها فى ذلك بكل علم تام يملك الى جانب الوقائع ، التى ليست فى ذاتها الا مادة ، مبدأ صالحا لتنظيم هذه الوقائع وتوجيهها .

فلا غرابة أن نتوقع من علم الاجتماع التفسير الكامل أو الحل العلمى للوقائع الدينية ، كما نتوقع منه ذلك فى كل واقعة انسانية .



يترتب على نفس تعريف علم الاجتماع كعلم أنه لا يتخذ الدين موضوعا لبحثه بل الظواهر الدينية ، لا من جهة أنها مجموع مبهم من الظواهر بل تلك الأصناف المختلفة من المظاهر التى تندرج تحتها . وعلم الاجتماع يسير ككل علم من الأجزاء الى الكل ، ومن التحليل الى التركيب . ومع أن نشأته لا تزال حديثة الا أنه أوثق فى دراساته التفصيلية ، وبحونه الخاصة ، ومباحثه التاريخية من نظرياته ونظرائه العامة . ولما كان مع ذلك قد حلل الى حد يقرب من الكمال بعض العناصر الأكثر تميزا للأديان مثل فكرة المقدس ، والتضحية ، والطقوس ، والعقيدة ، والخرافة ، فهو خليق منذ الآن أن يبين الاتجاه الذى يحسن السير فيه اذا شئنا الحصول على نتائج علمية لها قيمتها .

ويظن علم الاجتماع أنه يستطيع أولا باستقصائه الواسع ، ودراساته التاريخية ، ومباحثه المقارنة ، وتحليلاته ، أن يحدد بطريقة مؤكدة الماهية الصحيحة للظواهر الدينية . وهذه الماهية هى التى نجدها فى جميع المظاهر الدينية ، والتى يستخلصها التحليل باعتبار أنها العنصر الأول الذى تستمد منه جميع العناصر الأخرى وجودها وخصائصها .

ونحن نخرج من مباحث أئمة علم الاجتماع بأن هذا العنصر الأول ليس ما يسمى العاطفة الدينية التي تكون ناقصة في الغالب ، وحتى ان وجدت فانها تبدو كأنها مجموعة معقدة جدا وحادة من الظواهر الفرعية . وليس هذا العنصر كذلك هو الاعتقاد مأخوذا من جهة موضوعه . وليس الله ولا كذلك الفسائق على الطبيعة باعتبار أنهما حقيقتان جوهريتان ، هما العنصران الأساسيان في الدين ، لأنهما غالبا ما يكونا غائبين حيث توجد الظاهرة الدينية بلا أدنى ريب .

أما الوجود دائما في كل المظاهر الدينية فهي وحدها العقائد والطقوس : العقائد بمعنى الواجب المقدس في الاعتراف باعنفادات معينة محدودة ؛ والطقوس بمعنى مجموعة من العبادات ، واجبة كذلك ، ومنصلة بموضوع هذه الاعتقادات .

المهم هنا هو هذه الفكرة الخاصة بالمقدس ، والمرتبطة ببعض الأمور ، والى تترتب عليها نواه وأوامر خاصة . فالتسليم الموسوم بالقداسة قوة تؤثر بالضرورة أثرا نافعا أو ضارا تبعا لتوقيره أو تحقيره . وعن هذه الفكرة ننشأ العقائد والخرافات ، أو النظريات والتواريخ المنصلة بطبيعة الأمور المقدسة وخصائصها . ويترتب على هذه الفكرة ذاتها الطقوس ، أو العبادات التي تستهدف إخضاع قوى الشر وتسخير قوى الخير .

هذه العقائد وهذه الطقوس هي علة العواطف والاعتقادات التي ننبعث في النفوس . فصفة الشيء المقدسة وما يلزم عنها من سلطان ، سبب في الاعتقاد الذي يذعن له العقل بطبيعة الحال . ومجموع الانفعالات والميول والأفعال والأفكار التي تثيرها الصلة بالشيء المقدس تنمى هذه العاطفة الباطنة وتحددها ، هذه العاطفة التي تبدو خاصة ، والى تسمى بالعاطفة الدينية .

الواقع ليس ثمة عاطفة دينية على خصوصها ، كما أنه ليس ثمة إيمان ديني على الخصوص . فالعاطفة والاعتقاد في ذاتهما ، شيء واحد في الحياة الدينية وفي الحياة العادية . كل ما في الأمر أنهما يختلفان في التحديد ، فهما في الحياة الدينية بلبسان صورة خاصة هي الوجوب المترتب على صفة القداسة التي تنسب الى الشيء . وهذه الفكرة ننفذ الى اعتقاد المؤمن وعاطفته من كل جوانبه ، حتى يصبح الاعتقاد واجبا عليه ؛ وموضوع اعتقاده أن يؤدي للشيء المقدس العبادة المفروضة عليه . أما عاطفته فهي مزيج من الخوف أو المحبة ومن فكرة شيء محرم ، ومن التأثيرات الحاصلة

فى النفس من أداء الطقوس الواجبة • هذه العاطفة هى التى تسمى تقوى ، أو احتراماً ، أو وسوسة ، أو عبادة ، أو ربوبية ، أو غيبة ، فما هو دينى فى جميع هذه المظاهر النفسية هو الصورة فقط لا المادة ، لأن العواطف والاعتقادات الدينية هى عواطف واعتقادات مشتركة ، ينالها التعديل من خارج بوساطة فكرة المقدس أو الواجب •

فاذا كان الأمر كذلك اتضح لنا لم لم ينجح علم النفس أن يجد فى القوانين العامة للحياة النفسية تفسير كل عناصر الدين ، دون أن يترك بقية •

خذ مثالا فكرة الوجوب التى تبرز أهميتها الكبرى من التحليلات التى أجراها علم الاجتماع • فعند عالم النفس ترجع هذه الفكرة الى :

١ - تجريد ننظر بوساطته الى ميل النشاط الطبيعى والضرورى فى الانسان نحو بعض الأشياء من جهة صورته فقط ، أى منعزلا ، سواء من جهة الشخص الفاعل أو من جهة الشئ المطلوب •

٢ - والى صياغة لهذا التجريد يتم بالعقل عن طريق مفولاته لأجل العمل • ويترب على ذلك أن الواجب ليس الا وهما •

ولكن كانط كان على حق فى احياء الصفة الخاصة والأصل الفائق من الناحية النفسية للواجب الخلقى • فثمة حقيقة ليس لنا أن نقول انها وهمية لأن علم النفس قاصر عن تفسيرها ، بل يجب ارجاعها الى مرتبة من الأمور الفائقة على الشعور الفردى • فما بينه كانط بتحليل التصورات ، أثبتته علم الاجتماع بعرض الوقائع • اذ ليس الواجب الظاهرة الدابته الأساسية فى كل دين فقط ، بل اذا اعتبرنا الأديان المستقرة فى كل مكان لا تلك التلفيقات الصناعية أو الوهمية مما يطوف بخيال الفلاسفة والحلمين رأينا أنه غريب بل معارض لميول الفرد الطبيعية وكم من حماقات رفعتها الأديان الى مرتبة الواجبات • وأنبل الأديان وأكثرها طلبا للنجاة لا تنسى أن تخضع الفرد لقواعد لن يخضع لها لو ترك الى نفسه ، وأن تفرض عليه أفعالا تعارض قليلا أو كثيرا طبيعته •

لا نزاع أن الظاهرة الدينية تحدث فى نفس الفرد ، ولكنها ما دامت تتجاوز النفس فلا يمكن تفسيرها بملكاتها وحدها •

فهل معنى ذلك أن ليس لنا الا التسليم بنظام تعالى الذى تذهب اليه الأديان ذاتها فيما يختص بأصلها ؟ وهذا النظام أعلى بكل تأكيد من

التفسيرات السيكولوجية البحتة ، ما دام يحترم على الأقل الواقعة التي يريد تفسيرها بدلا من استبعادها أوليا وتحكميا . هذا النظام بمنزلة مؤقتا وبشكل ما الحقيقة ، عند أولئك الذين لم يتدربوا على مباحث علم الاجتماع . وبعد ؛ فالأجدر أن نعتد في تفسير فرضي أو خاطيء لقانون قائم بالفعل ، من أن نرفض القانون بحجة الفشل في تفسيره . فماذا يهم عمليا أن أرى في الواجب أمر « يهوه » ، ما دمت على الأقل أعتقد في الواجب وأقوم بأدائه ؟

ولكن عالم الاجتماع وحده ، ووحده فقط ، لا يقف عند حد تفسير الواجب بعلة متعالية ، لأنه يستطيع من هذه العلة المتعالية اعطاء علة طبيعية مكافئة تعد سببا ضروريا وكافيا على السواء للظاهرة .
هذه العلة المكافئة هي فعل المجتمع في أعضائه .

فالمجتمع القائم يفرض بالطبع على أعضائه واجبات معينة أو أنواعا من الدفاع ، تعتبر مراعاتها كأنها شرط وجوده واستمراره . ولا نزاع أن هذا المجتمع ليس الا مجموعة من الأفراد ، ولكنهم من جهة اجتماعهم على هذا النحو فانهم يستهدفون غايات يجهلونها أو يعارضونها حالة كونهم أفرادا . فالارادة الجماعية لا صلة لها بالمجموع الجبري لارادات الأفراد . فالمجتمع شيء جديد له قوام بذاته ، وتدل هذه العبارة « نفس الجماعة » التي نقولها على سبيل الاستعارة ، على حقيقة ايجابية . والمجتمع القائم ، ككل شيء له وجود حقيقي ، يميل الى الاحتفاظ بكيانه .

ليس هذا كل شيء ، لأن النشاط الجمعي اذا أثير فلن يقف عند حد الشيء الخاص الذي يتجه اليه ، بل سينبسط في حرية بغير هدف محدود ، حسب القانون العام للنشاط الذي لا يقصد بذاته الضروري أو حتى النافع فقط ، بل الممكن أيضا . ومن هنا فرض على الأفراد واجبات كثيرة ليس من السهل الوقوف على الغرض منها ، أو حتى ليس لها من غرض آخر سوى متابعة فيض النشاط الاجتماعي بشكل غير محدود .

وتبين الملاحظة أن الدين ليس شيئا آخر الا المجتمع نفسه الذي يفرض على أفراد الاعتقادات والأفعال التي بتطلبها وجوده ونموه . فالدين وظيفة اجتماعية .

ان الصفة الاجتماعية في أساسها للظاهرة الدينية لا تقل في تفسيرها لعنصر الواجب الملازم لكل ظاهرة دينية وضوحا عن التعالي الالهى عند اللاهوتيين ، أو الصفة الكلية للعقل عند كانط ، لأن المجتمع هو كذلك

خارج عن الفرد ، وأعلى منه • ولكن المجتمع الى جانب ذلك حقيقة ملاحظة ملموسة ، ومن أجل ذلك يتم تفسير علم الاجتماع لظاهرة الواجب بما هو واقع ، لا بنصور أو بكائن من بنات الخيال •

أما فيما يختص بالعاطفة وبالاعتقاد فهما فى نظر علم الاجتماع صدى القسر المنعكس فى الشعور الفردى ، والحاصل من المجتمع فى أفرادهم وهذا القسر الذى لا يستطيع الفرد من حيث هو كذلك أن ينفذ الى مبدئه يصبح عنده - وهذا أمر معقول جدا - موضوعا للإيمان أو الرجاء أو الحب ، كما يحدد ما لا حصر له من ألوان انفعالاته الدينية • والظواهر الدينية حتى عند من يدرك أصلها الاجتماعى لا تفقد شيئا من قيمتها لكى تصبح طبيعية خالصة • اذ من الحق عند عالم الاجتماع والرجل العادى على السواء أن الفرد بنفسه لا يمكن أن يفرض ارادته على المجتمع ، ولا أن يتنبأ بغايات هذا المجتمع وطريق سيره • وكلما أدرك الفرد بالملاحظة كيف يحرز الاتجاه الذى تتطور اليه الجماعة الاجتماعية التى ينتمى اليها أصبح عن طواعية ومن تلقاء نفسه آلة لحفظ هذه الجماعة وازدهارها •

الفصل الثالث

نقد المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

لو صحت الأسس التي يقوم عليها المذهبان النفساني والاجتماعي لكان مدهما عظيما ، اذ يعدلان تعديلا حاسما مشكلة العلاقات بين الدين والعلم . فبدلا من مواجهة الدين بالعلم ، والبحث عن اتفاقهما أو اختلافهما ، يدرج هذان النظامان الدين نفسه في مادة العلوم ، فيضعان علم الأديان بدلا من الدين . والدين موجود ، وهو من الوقائع المقررة ، فلماذا نبحت هذه الواقعة بشكل يخناف عن غيرها ؟ وبأى حق نذكرها ولماذا نخسأها ؟ ان الموقف العلمي الصحيح لا يقوم في أن نفترض « أوليا » أن واقعة ما غريبة ، وربما كانت فائقة على الطبيعة ، ثم نبحت في وسائل التلخص منها ، وانما يقوم في تحليلها كما نفعل بغيرها ، وأن ننظمها في سلك النظام العام للوقائع الطبيعية .

وعلينا أن نلاحظ أن هذا العمل اذا نجح في الميدان الديني ، فانه ينتهي قريبا أو بعيدا الى استبعاد الواقعة نفسسها على حين أن النقد الدجماطيقي للأدبان يحاول عبنا منذ أجيال بلوغ هذه النتيجة . الحق أن الواقعة الدينية تنطوى على أفكار عن أشياء وقوى وعواطف وأحوال لا يمكن ردها الى الظواهر المألوفة ولا يمكن تفسيرها حسب إجراءات العلم . فما دام الناس يجهلون التفسير العلمي للعناصر الدينية ، أو يرفضون هذا التفسير فهم متدينون ؛ ولم يستطع الدين أن يوجد الا لأن العلم بالأسباب الطبيعية للظاهرة الدينية لم يكن موجودا . فهذا العلم على خلاف العلوم الأخرى التي تترك ما تفسره قائما ، له هذه الخاصة الهامة ، وهي أنه يلغى موضوعه وهو شاعر بذلك ، بأن يحل نفسه محل الوقائع بعد تحليلها . فعلم الأدبان لقيامه في العقول وفي النفوس لن يتجاوز في بحثه أكثر من الماضي .

ومع ذلك هل من السأب أن علم النفس وعلم الاجتماع يقدمان الى علم الأديان كل المعطيات اللازمة له حتى يكون علما بمعنى الكلمة ؟

ومن المهم التمييز بين الصورة العلمية وبين العلم . فالمدرسية كانت حاصلة من العلم على صورته دون مضمونه . بل أن العلوم الانسانية لو أنها ردت الى احصاءات وحسابات لكان لها مظهر العلم الرياضى دون قيمته الحقيقية . فلكى يوجد أى علم وجودا صحيحا ، فيجب أن ينطبق صورته العلمية على مضمون يستعد بعد استغراقه فى الواقع أن يلهى دون تغيير هذه الصورة . فهل هذه هى حال المذاهب التى بحثنا أمرها ؟

لقد صاغ ديكارت نظرية العلم الحقيقى فى عبارات لا تزال بوجه عام مناسبة للعلم فى الوقت الحاضر . فالعلم رد المجهول الى المعلوم ، وغير المفسر الى المفسر ، والغامض الى الواضح .

أول خطوة للعلم أن يحدد بشكل ما الواضح أو المفهوم . ونحن نحصل على نموذج الوضوح بالتمييز بين عنصرين فى مدركاتنا وكأن هذين العنصرين قطبان : هما الشخص والموضوع . فمن جهة الشخص لا نجد شيئا الا النشاط الفكرى وهو الذى يقيم صرح العلم ، ولكنه يفرض أن نموذج الفهم العلمى حقيقة مقررة فلا يقدمه . أما من جهة الموضوع المتجرد من كل عنصر شخصى ، فاننا نجد المعرفة الابتدائية التى يجب أن تتمثلها كل معرفة أخرى أو ترتبط بها ، اذا شئنا أن تصبح علمية دقيقة . وهذه المعرفة هى الامتداد والقياس وكل ما يتصل بهما من أحوال الوجود ، أى الأمور الرياضية بوجه عام ، التى فيها نجد أول معلوم يختص العلم بحالة سائر المعلومات اليه ، أو ربطها به ان أمكن .

ان مهمة العلم تتقرر مرة ثانية بهذه الطريقة وهى : تحديد الوقائع والقوانين . ولكى نفهم هذه الصيغة علينا أن نصل بينها وبين سابقتها ، فالعلم لا يبحث عن وقائع أو قوانين أيا كانت ، بل عن وقائع وقوانين علمية ، أى مضبوطة قابلة للقياس موضوعية معقولة حقا ، أو بعبارة أخرى رياضية أو فى الامكان ردها مباشرة أو غير مباشرة وشيئا فشيئا الى الوقائع الرياضية .

فهل علم النفس وعلم الاجتماع الدينين على استعداد لاستعراض مثل هذه الوقائع ومثل هذه القوانين ؟

منهج علم النفس الذى نحن بصددده الآن هو ذلك المنهج الذى حددده دافيد هيوم فى رده المنشهور لمبدأ السببية الى عادة صادرة عن المخيلة . ويقوم هذا المنهج على اعتبار السىء غير مفهوم مادما نبجته فى ذاته ، بصرف النظر عن الشخص الذى يتمله . ولا يصبح هذا السىء مفهوما الا حين يرجع الى وهم الشخص الذى يسقط دون وعى خارج نفسه ما يدور فى نفسه . وليس من المهم أن نكون التىء مدركا بوضوح ، لان هذا الوضوح فضلا عن أنه ليس الا مظهرا ، فانه نمرة نحول صناعى يحدده العقل فى نغيرانه الباطنة حتى بنسنى له بحثها من خارج ، وهو شرط المعرفة الواضحة . صفوة القول : غير هيوم معنى لفظة «بفسر» ، فلم يصبح الأمر رد الغامض الى الواضح ، وتمتل المجهول بالمعلوم ، بل البحت عن أصل الظاهر والمستق وأساسهما الحقيقى ، أى المعطى مباشرة . ولم يعد التفسير ردا للشخصى الى الموضوعى ، بل ردا للموضوعى الى الشخصى .

مهما يكن من شىء ، فالمذهب النفسانى حين يرغب أن يكون معسرا . أى اذا لم يقف عند حد حصر الاعراض المادية والاخلاقية التى تجتمع فى الظاهرة الدينية ، فانه يستخدم منهج هيوم فرد الاعتقادات الى حالات الشعور ، ويمحو الاشياء ، فلا توجد الا نغغيرات حاصلة فى الشخص . فهو اذن يولى ظهروه العلم بمعنى الكلمة .

فاذا كان علم النفس هذا يصطنع اسم العلم ، فمن المهم أن نلاحظ أن هذا الاصطلاح ههنا لا ينطوى الا على مشابهة غامضة جدا بالمعلوم الفيزيقية والطبيعية . ذلك أن مهمة علم النفس منذ أن تهاوى المذهب الترابطى ، أصبحت تفسير الطواهر النفسية بخواص الشعور (١) من جهة حقيقته الحقة . ولكن ماالشعور ؟ أنكون كله فى الحاضر ، أم انه يحمل الماضى على أكتافه فيمد بصره فى الوقت نفسه نحو المستقبل ؟ ألم يعد لنا حق فى التمسك بالقول بأن وظيفته هى قبل كل شىء البحث عن أهداف للفرد تتجاوزة ، وأن نتساءل عن الفرد بحالته التى هو عليها ما عساه أن يكون ، وما يجب أن بصير اليه ، وأن نقنعه بأن لوجوده ونعاه قيمة ، ومن الممكن أن يكون لهما قيمة حين يلعبان دورا ويحملان رساله وبحققان مشاركة فى تقديم الانسانية والكون ؟ ولكن أليس هذا كله انطباعات

(١) من الواضح أن المؤلف يقف عند اعسار علم النفس علما للشعور ، وقد عدل علم النفس عن ذلك ، وبمد خطوط سريية نحو أن يكون علما . بمعنى الكلمة ، وذلك خلال الأربعين سنة الأخيرة (المرحم) .

دينيه • وبذلك حين نخذ من الشعور مبدءا نجازف بأن نضع الدين نفسه في قلب المذهب ؟

ان علم الاجتماع يبدأ بطريقة لا شك أنها أكثر موضوعية • فهل من المؤكد مع ذلك أن علم الاجتماع نفسه يعنى بالزام الوفائع والقوانين العلمية التراما دفيقا ؟ ان الطبيب الذى اهتدى الى التعبير عن سلم احساساته بالحرارة بتغيرات ارتفاع عامود السائل لم تعد له حاجة بعد الآن الى تقديره الشخصى للحرارة • أما عالم الاجتماع فلا يستطيع استخدام وثائقه الموضوعية الا حين يعتبرها مجرد علامات على الحقائق الشخصية التى يمدده شعوره بفكرتها • الحق الفاصل الذى يضعه عالم الاجتماع بين علم الاجتماع وعلم النفس فاصل وهمي ، اذ زراء جميع صمغه وفي كل تفسيراته يختفى عامل نفساني أولى لا غنى عنه • وبعد ؛ فالناس هم الذين يؤلفون الجماعات البشرية ، وليست للنفس التى تسمى جماعية حقيقة الا فى الافراد • فهل معنى ذلك أن هؤلاء الافراد قد نسجوا من قطعتين منفصلتين : النفس الفردية من جهة ، وجزء من النفس الاجتماعية من جهة أخرى ؟

ليس المجتمع شيئا بل شخصا ، لأن ما يعده المجتمع واقعا وحيا وسببا جديرا بتفسير الظواهر ما أمكن لذلك سبيلا ، فهو فى آخر الامر الحاجات والاعتقادات والعواطف والآمال والأوهام المنبعثة من شعور الناس • وليس المجتمع شخصا فحسب ، بل الشعور الجماعى شخص مثالى ، على خلاف الشعور الفردى الذى هو من بعض الوجوه شخص واقع • والمجتمع الى ذلك أبعد من الشخص الفردى فى تحقيق فكرة الواقع العلمى •

وفضلا عن ذلك لم كان رد الواقعة الدينية الى شروط وجود وكمال الجماعات الانسانية مما يترتب عليه تطبيع الاديان(١)

Naturaliser les religions

واذا نحن سلمنا بأن أوامر الأديان وطقوسها هى التى صنعت المجتمعات الانسانية بمعنى الكلمة ، وسلمنا كما كان يقول «بروتاجوراس» أن تعليم العفة والعدالة هو الذى ولد السياسة وعقد أواصر المحبة بين الناس ، فلن يوضح ذلك الاصل الطبيعى للبحث ، أى الميكانيكى والحتمى للظواهر الدينية • واذا كان المجتمع نفسه بعد تكوينه بشكل أو بآخر

(١) تطبيع مثل عقل ، وصنع ، أى أن نجعلها طبيعة (المترجم) •

هو الذى يتخلع على مؤسسانه بالعطرة أو بالارادة صفة دينية ، حتى تصبح تلك المؤسسات أعظم سلطانا وأكثر قوة ، فلا شك أن المجتمع ينسند منالا أعلى يصعب على شعور الافراد تحقيقه . وعندئذ أفلا يكون هذا التصور نفسه ، نعى طلب هذا المثل الأعلى ، نتيجة لالهام الدين ؟

ذلك أن المجتمع الانسانى كالشعور ميدان من العسير بلوغ أعماقه ، وليس عندنا ما يثبت أن الدين لا يلعب فيه دورا يكون فيه مبدأ لا مجرد اداة .



قد يعترض معترض فيقول : وماذا يهمنى ما دام علم النفس وعلم الاجتماع قد أصبحا يبينان أن الظواهر الدينية ليس فيها خصوصية ، لأنها ترند من كل واجه الى الظواهر الأساسية للحياة النفسية والاجتماعية؟ فلنسلم بأن بعض مانسميه بالدين مفروض من قبل بالشعور وبالمجتمع ، ولكن هذا العنصر ليس فيه شئ زائد على العلم ما دام موجودا كذلك فى جميع الظواهر الانسانية . واذا كان هذا العنصر باطنا وكمليا ففيم يحلف عن الطبيعة الخالصة ؟

هذه هى الحجج التى يظن المذهب النفسانى والاجتماعى أنها تجرد الظاهرة الدينية من كل صفة خاصة . فما قيمة هذه الحجج ؟

يجتهد المذهب النفسانى أول كل شئ فى بيان أن الظاهرة الدينية ليست بالمعنى الحرفى الاظاهرة أو حالة من حالات الشعور . أما الامور المتعالية التى تدعو الاديان اليها فهى وهمية ، لأنها ليست الا الأنا ذاته ، وقد أسقط خارج نفسه بعض تحديداته حتى يتأملها ؛ فكما يفعل الشعور فى ادراك العالم الخارجى ، كذلك نريد الأنا بحكم تكوينها الخاص بها . ومهما يكن الشئ الموجود أمام الأنا ، فهى لا تحفل الا بنفسها ، فاذا اعتبرت اسقاط بعض أحوالها الشخصية حقائق مستقلة فذلك لأن نقل التعديل الباطن الى شئ خارجى ينم فى داخل الأنا بغير شعور .

فهذه النظرية حتى إذا سلمنا بصحتها هل تحقق الغرض منها ؟ لا شك أنها تنزل الى منزلة العدم آلهة الأولمب المادية القائمة فى مكان ما من الأرض التى نعيش فيها ، أو الها سماويا يعين فى مناطق مجهولة من وراء قبة السماء . ولكن ليس على الشعور الدينى الا أن يعتاد على هذه الآلهة المادية .

ماذا قصدنا بالنسamy وجودا خارج الانسان بالمعنى المكاني للتسامي،
فالتسور الدينى الحديث هو أول من يعلن أن الاله المتعالى بهذا المعنى
نصور مصطنع وخیالی بحث • الحق لقد انخذت ألفاظ التعالى والتجلى
والموصوعية على سبيل الاستعارة لوصف الله • ولقد قام ندم الدبن على
نقل ما هو الهى من خارج الاشياء الى داخلها ، من السماء الى نفس
الانسان • فقد جاء فى الانجيل « لان ملكوت الله فى داخلکم » ويقول
سينکا : « لا خير أن يرفع يديك الى السماء ، فالله قريب منك ، انه
معك ، بل هو فى نفسك » • بعبارة أخرى لا يصور الله كشيء خارج عن
الظاهرة الدينية وكأنها تحدبها ، أو نسجيب اليها من خارج كل
الادراكات التى نجعل منه موجودا جسمانياً شبيهاً بالموجودات الجسمانية
الأخرى ، بل كشيء داخل فى هذه الطاهره ، وكأنما تتميز من الكائنات
البشرية بشكل فريد ليس كمثل شيء فى الطبيعة ، وعلى كل حال لا علاقة
له بالتمييز المكاني الذى يصوره الخيال باسم التعالى • وهذا هو المقصود
بالروحانية التى تتخذ منها الاديان الراقية خاصة الالهى •

بقى أن نعرف ما الظاهرة الدينية فى ذاتها • ونبعا للمذهب
النفسانى ليس فيها شيء يميزها بالفعل عن غيرها من الظواهر العادية ،
وفى قوانين علم النفس العامة ما يكفى لتفسيرها ، ويمكن أن تثير التجارب
النفسية الفسيولوجية الظواهر الدينية وبخاصة عند بعض الأشخاص
العصبين ، كما تثير المظاهر النفسية الأخرى •

والمباحث التى أجريت فى هذا الصدد كبيرة وهامة ، ومع ذلك
فلا يلوح أنها تلفى صوءاً على المسألة التى تعيننا ههنا • ذلك أن تحديد
الوقائع والقوانين الخاصة بالظواهر الدينية من الصعب أن تكون دقيقة
مضبوطة ، فضلاً عن أن المنهج المتبع بشأنها ، هل من طبيعته حقاً النفاذ
الى جوهر الظاهرة الدينية وخصائصها ؟

فهذا المنهج موضوعى ، أو يريد أن يكون كذلك ، وهو نتطلع أن
يكون ما استطاع الى ذلك سبيلاً موضوعياً حتى يصل الى نتائج علمية
حقاً • أليس معنى ذلك أنه لن يبحث الوقائع الا من جهة عناصرها التى
ترتد الى وفائع عامة • فالموضوعى يدل على أنه مدرك ، ولكى يدرك
العقل البشرى شيئاً فلا بد أن يضعه فى إطار مألوف لديه • وهذا هو
السر فى أن علم النفس الموضوعى لا يبحث الا فى المواد والمظاهر أو
الظروف الفسيولوجية ، وعلى الجملة فى كل ما هو خارج عن الظاهرة

الدينية • وهذه العناصر هي التي يشترك فيها مع الطواهر الأخرى • ولكنه بسبب ذلك سيقضى على نفسه باغفال ما يمكن أن تستعمل عليه الظاهرة الدينية من ميزة خاصة •

ومما لا شك فيه أن المؤمن لن يتعرف إلى ما يحس به عن طريق ذلك الوصف للظاهرة الدينية ، مع العلم أن احساسه هو ما يكون عنده الدين . وسيرد على العالم الذي يزهو بإدراك عناصر الحياة الدينية بوساطة الملاحظات الموضوعية ، بما ردت به «روح الأرض» على فاوست في تميلية جيته :

« انك تشبيه الروح التي تفهمها لا روى » •

الحق أن الدين هو ذلك المضمون الذي يحتويه الشعور ، المضمون الباطنى الشخصى أساسا والذي يستبعده علم النفس العلمى ولا يبحث الا فى الطواهر الموضوعية المصاحبة • وخاصة الميزة هي الهيمنة على كل هذه الطواهر إلى غير نهاية •

أو كما بقول جوته على لسان فاوست

حين يمتلىء بالغيث قلبك

ويفيض بالسعادة

وتلفظ بعبارات كالسعادة

أو القلب أو المحبة أو الله

فابتغ منها ما تشاء

فالعاطفة هي الباب

ما الاسم غير صوت ودخان

وضباب يحجب عظمة السماء

ألا يكون هذا كله وهما ، وألا يمكن ترجمة هذا العنصر الشخصى بظاهرة موضوعية كما يعبر عن الاحساس بالحرارة بارنفاع عامود الزئبق؟

ومما تجدر ملاحظته أنه فيما يختص بالشروط النفسفسيولوجية للظاهرة الدينية أن كثيرا من علماء الاجتماع متفقون مع المؤمن الدينى على انكار امكان هذه الشروط الكشف عن المضمون المضبوط للشعور الدينى، لأن التفسيرات التي تقدمها لا تشمل كل شيء وتشترك وراءها بقية • وليس معنى ذلك أننا نستطيع تعيين ظاهرة مستقلة منعزلة كأنها مادة منبعية

فى فاع جفنة ، بل معنى ذلك آن للشعور الدينى صبغه أو سمة ، أو صورة خاصة يهملها المذهب النفسانى ، أو أنه لا يكاد ييجب فيها حتى ينظر اليها على أنها وهم وبغفلها • هذه الصبغة للشعور الدينى تنطوى على فكرة المقدس ، والواجب ، وما يريده من الفرد الموجود الأعظم ، والذى يعتمد الفرد عليه • فهنا بحق نحدد العنصر الدينى الذى كأنه يطبع الظواهر المصاحبة بخاصة لا نكتسبها بذاتها • وإذا كان المجلى والكتابة يكتسبان عند المتدينين الصورة الدينية ، فليس ذلك لأن هناك نجديا أو كآبه دينيين ، بل لأن هناك أفكارا دينية نسود فى العالم عرفها الشخص وانطبعت فى مخيلته •

الواقع أن الدين عند عدد كبير من الناس ليس الا محاكاة ، فهو ليس باطنا فى عواطفهم واعتقاداتهم • هؤلاء الأشخاص يعكسون البيئة التى يعيشون فيها والتأثيرات التى يخضعون لها • ولو أن هؤلاء الأشخاص وضعوا فى ظروف أخرى فقد تظهر عندهم انفعالات وعواطف سببية من الوجهة النفسية بالطريقة ذاتها فى الاعتقاد والحب والارادة ، دون أن يكون لهذه الظواهر صفة دينية • ويمكن القول ان الدين فى قلب الذبن يؤمنون حقا هو قيمة عربية لا نهائية تنتسب الى أفكار وعواطف وأفعال معينة ، لا بوساطة المخيلة بل بالشعور ، وستهدف غابات سمو على الانسانية • هذه الصورة من الشعور تتخطى كل الرموز الموضوعية النفسفسيولوجية • والشخص الذى يقتصر أفقه الباطنى على هذه الرموز لن يتمكن من بحث الفكرة الدينية الا على أنها وهم أو عدم •

ومع ذلك لعل هناك من وجهة النظر النفسية ذاتها طريقة خلج بها على الفكرة الدينية قيمة حقيقية ، وذلك بأن ننظر الى الشعور كأنه اتصال الفرد بالحياة الكلية والموجود الكلى ، اتصال واع من أحد طرفيه ، ومبهم وشبه واع من الطرف الآخر • وبذلك تصبح العاطفة الدينية هى الغريزة ، وكأنها الادراك الخفى لاعتماد الجزء على الكل •

ومن الواضح أن مثل هذا المذهب لا يتجاوز فقط حدود كل علم نفس موضوعى ، بل يعيد علم النفس الذاتى ويمجده ويعهد اليه بالبحث فى أغوار الموجود الأزل عن طريق الجزء الموضوعى من النفس •

وعلم النفس الموضوعى لا يمكن أن يرى فى الالتزام الدينى وموكلب الافكار المصاحبة له شيئا آخر الا أوهاما • ولكن الحجج التى سوقها ليست مقنعة ، لأن كل ما تفرره هو أن الاعتقاد فى الالتزام والواجب

والمقدس عند الفرد هو ايمان ، أى تسليم ممكن وغير مغرض • ومع ذلك فالإيمان كى يصدق به العقل يود أن يكون قائما على بواعث معقولة • فأين يمكن أن نجد بواعث الايمان بالواجب ؟ يعتمد عالم الاجتماع أنه خليف بتقدمها •



والنشاط الاجتماعى الذى هو حقيقة واقعة له شروط فى وجوده ووظيفته • فهناك كما يلاحظ عالم الاجتماع ضرورات سياجها خارج الفرد وتفرض نفسها عليه • وعاطفة الالتزام ليست شيئا آخر سوى الشعور الذى يحس به الفرد ازاء هذه الضرورات العليا • وتبعاً لهذا التصور الفرد محكوم ، ومجبور ، وملزم بالدين وكأنه محكوم بقوة خارجية ناما عنه • فالإنسان الاجتماعى والدينى بالنسبة للإنسان الطبيعى ، كأنه إنسان فائق على الطبيعة ، عليه أن يكبت طبيعته الاولى •

ومع ذلك ، أمن الصواب أن ننزل العنصر الشخصى والفردى للدين الى المحل الثانى وأن نعهده آخر الامر كمية مهمة ؟ لا شك أن التصوف ، وهو الحياة الباطنة للمؤمن ، لا يقدم للملاحظة الخارجية سوى ينشدها عالم الاجتماع مادة مناسبة كتلك التى تقدمها المؤسسات السياسية أو الكهنوتية • فهل يتربى على ذلك أن تلك الحياة لا أهمية لها ؟ لعلنا اذا نظرنا الى المظاهر الدينية الأولية جدا نجد فيها ذلك العنصر الباطنى ضعيفا جداً وقليل الأهمية • ولكن هل يكفى لمعرفة ماهية الدين أن نتفصى بدابته التاريخية ، وأن نربط بها الظواهر المتأخرة بما فيها من خبر أو شر بحكم اتصال الوقائع • فكيف نتقل فى هذه الامور من الاتصال التاريخى الى التطابق المنطقى ؟ ان هذا العنصر من الدين الذى كان فى أول أمره غير ملحوظ أصبح فيما بعد هاماً جوهرياً • ان الشعور الذى يحاول أن يتبين نفسه ينتهى الى التعرف على نفسه فى أفكار وعواطف لم يكن يلقى اليها فى أول الامر بالا • فلا بأس أن بنفصل المسبب عن السبب المادى ، وأن بنمو لذاته •

ومن الحقائق المسندة من النجارب أن الدين مهما تكن صورته البدائية قد أصبح عند الشعوب المتحضرة أكثر فأكثر شخصياً وباطناً • ومن قديم الزمان نقل الاغريق بما لهم من احساس عميق بقيمة الإنسان وفدته المعارك الأخلاقية والدينية الى شعور الإنسان ، بعد أن كانت تلك

المعارك فيما يروى عن الاساطير القديمة تجرى خارج الانسان وتقرر
بغيره مصيره .

وقد أبرز أنبياء اسرائيل وتعاليم السيد المسيح سمو الميل الباطنى
الذى نجه قلوب المؤمنين أكثر فأكثر الى الاعتقاد بأن الدين بنعدم مع
اختفاء هذه الميول الباطنة . والمهمة الصعبة فى الوقت الحاضر عند أصحاب
السلطة الدينية هى الاحتفاظ بالاعتقاد فى منفعة الأجزاء الخارجية من
الدين عند أولئك الذين يعتقدون أن الدين هو قبل كل شىء مسألة
شعور .

والدين كما يعدم الينا بوجه عام اليوم ، أبعد من أن ينضمن محو
الفرد ، بل هو يسمو به على الأقل حين ننظر الى هذه الصورة العليا من
الفردية التى تسمى بالشخصية . والفرد باتحاده مع موضوع عبادته
ومنبع كل موجود يعتقد أنه يجد نفسه حقا . وفى التثليث المسيحى نجد
أن الأقانيم الثلاثة أشخاصا حقيقية متميزة وباتحادها باطنيا لا نكون الا
الها واحدا . هذه الصلة الخاصة التى كأنها تفوق الطبيعة هى التى عبرت
عنها الحكمة القديمة اليونانية : « كيف تكون جميع الاشياء كلا واحدا
وفى الوقت نفسه يكون كل شىء منفصلا » . فالدين يقوم على الاعتقاد فى
وجود موجود واحد هو الله يحقق هذه المعجزة عند الكائنات التى
تعيش فيه .

ولكن قد يقال : ليس ما يمنع أن هذا النمو ذاته نحو فردية عليا
تنجبه من تلقاء نفسها نحو الخير العام ، وتمتد جذوره فى آخر الامر فى
الضرورات الاجتماعية وألوان النشاط الاجتماعى . وأن الشخصية اذا
أخذناها بوساطة الشعور لا على أنها وسيلة بل غاية ، كانت مثلا لحالة
من حالات كثيرة أخرى على هذا التحول من الوسائل الى الغابات ، والذى
يتم طبيعيا بالشعور الانسانى .

ان قيمة الدين وأثره اللذين ينسبهما علم الاجتماع الى الرابطة
الاجتماعية شىء مؤكد . ومن الملاحظ أن هذا يلتقى مع الافكار المسيحية
ذاتها . فنحن نقرأ فى استهلال رسالة القديس يوحنا « الله لم يره أحد
قط ولكن ان أحببنا بعضنا بعضا بشبه الله فمنا وتكون محبته كاملة فمنا »

وبذلك ترجع المسألة كلها الى معرفة أى المجتمعات نتحدث عنها حين
نفسر بالآثر الاجتماعى خلق الافكار والعواطف الدينية فى الانسان .

أنحدث عن مجتمع أيا كان من جهة حقيقته الواقعة والمساهمة ؛ وهل يكفي أن يوجد المجتمع حتى تترجم شروط وجوده وبفائه وسموه في شعور أفرادِهِ بواجبات أخلاقية ودينية ؟ .

فد يمكن أن ننصور أن الناس بجهلهم وكسلهم يتركون أنفسهم لضرورات تفرض عليهم كأنها واجبة قطعاً ، مع أنها في الواقع ليست الا فرضية ممكنة . ولكن من الواضح أنه يوم أن يتعلم الناس من علماء الاجتماع فسيتبين لهم الى أي حد كانوا في غفلة ، وبقفون عن ذلك الاحترام الباطل للمؤسسات الاجتماعية ، مما كان ينفذ في فلوبهم الى الاعمال . وقد يمكن أن يستمروا في تقديرها على أنها ثابتة ونافعة الى حد ما ، ولكنهم لن ينظروا اليها نظرة قداسة .

بل كثيراً ما تبعت الفكرة العائلة بأن المؤسسات السياسية مسندة فقط من شروط وجود مجتمع معين في الناس الرغبة الى تعديلها أكثر مما تبعت فيهم الرغبة في الاحتفاظ بها . لأن هذه الشروط ذاتها ليست ثابتة . ومن طبع الانسان أنه اذا اعتقد في امكان التغير فيكاد أن يرغب فيه . ومن العجيب أن الروح الدينية هي التي تدفع المرء الى السامى في حكمه على المؤسسات ، والى اعتبارها عرضية أو انسانية ، والى النورة عليها . ذلك أن أصحاب الشعور الدينى يضعون أنفسهم في مواجهة المجتمع وكأنهم وحدهم هم الذين يمثلون الحق والحقيقة ، لأن الله موجود من ورائهم على حين لا يوجد من وراء المجتمع الا الانسان والطبيعة والظروف . والشعور الدينى أبعد من أن يسلم بالتطابق مع الشعور الاجتماعى ، بل انه يميل بالمرء الى أن يقابل بين ما لله وما لقيصر ، بين كرامة الشخص والخضوع للتيار العام .

كيف يمكن للمجتمع الواقعى أن يزعم أن فيه الكفاية لشعور المؤمن؟ هل بقديم العدل والمحبة والخير والعلم والسعادة المتحققة بالفعل ، كما يقدمها الايمان متحققة في الله ؟

من الواضح أننا لا نتحدث عن المجتمع الواقعى والمعطى حين نفسر بأثر المجتمع فقط النواحي الدينية في النفس الانسانية ، بل عن المجتمع المثالى ، عن المجتمع من جهة أنه يتشد هذا العدل وهذه السعادة وهذه الحقيقة وهذا الائتلاف الراقى مما يعبر عنه الدين . فالمجتمعات الواقعة من حيث انها تشارك بشكل ما في ذلك المجتمع الخفى ، وتجنح الى الملازمة

واباء ، فهي تبع على الاحترام ونسوغ تلك الواجبات التي نرضها على
الأفراد .

لاشك أن للمجتمع المالى علاقه وثيقة بمطامع الانسان الدينية .
والشعور الدنى يعتبر نفسه كأداة من مهمتها العمل على تحقيق ذلك
المجتمع المالى . ولكن هذا المجتمع ليس شيئاً محدوداً معيناً يمكن نميله
بواقعة طبيعية . فنفسير الدين بمطالب ذلك المجتمع ببعدها عن حل الدين
الى ظواهر سياسية أو جمعية تلاحظ نجريينا .

المجتمع المالى ينصوره أو يحلم به أفراد هم صفوة أصحاب الشعور
الاخلافي والدينى فى الامة . وهو يتجه الى منح الفرد الذى بضحي
بالطبيعة أقصى ما يتطلع اليه من نمو وقيمة ، وفى الوقت نفسه أن يكون
باتحاد الافراد كلا أوحد وأكثر انسلافاً وأجمل من تلك التجمعات التى
تخلقها مجرد القوى الميكانيكية أو الغريزة أو التفاليد . يتجه المجتمع
المالى أن يرفع بقدر الطاقة الانسانية الى أعلى درجة عبادة الامور الفكرية
التى قد لا تصلح لثنى ، كالعدل والحق والجمال . ومن هذه الامور
الفكرية التى لا مكان لها فى الطبيعة الخالصة ، أو قد تعاكسها ، نسج
المجتمع المثالى النفع الأسمى . صفوة القول : انه يفترض وجود الدين
ويستلهمه ، لا أنه يصنعه كما تصنع آلة هدفها طى الفرد فى غايات
تنفر منها نفسه .

ويوجد فى أصل كل تقدم اجتماعى فكرة تنبعث من أعماق النفس
الانسانية بحضنها كأنها حق وخير وقابلة للتحقيق مع أنها تمثل شيئاً
جديداً لعله خرافة ، لا شيئاً جربه الانسان بالفعل واعترف بقيمته . هذه
الفكرة بتخذها الانسان غرضاً ، لأنه يرى فيها أو يعتقد أنه يرى فيها
تعبيراً عن المثل الأعلى .

فى أصل كل تقدم اجتماعى يوجد الايمان والأمل والحب .

والشعور الانسانى والمجتمع البشرى يقدمان للعالم أكثر المبادئ
خصباً لتفسير الاديان ، اذ يتجلى فى هذين المجالين من الشعور والمجتمع
المبدأ الدنى مباشرة .

الجزء الثاني النزعة الروحية

الباب الأول

رئسل والنسائية المتطرفة

التسليم بضرورة تعامل الدين مع العلم

الفصل الأول : مذهب رئسل - رئسل : العاطفة الدينية والتاريخ الديني - ولهم
 هومان : التمييز بين أساس الدين ومضمونه - أوجست ساباتييه :
 التمييز بين الإيمان والاعتقاد .

الفصل الثاني : قيمة الرينسليه - نمو العنصر الديني المتخصص - خطر النزعة
 المعارضة للمذهب الفكري : مذهب شخصي بغير مضمون - بحث وهمي
 في عالم باطن لا صلة له بالعالم الخارجي .



في مقابل المذاهب التي سودها فكرة العلم ولا يقبل الدس الا بحسب
 سطوى سحب جناح العلم ويدور في فلكه ، يقدم لنا تاريخ الفلسفة في
 عصرنا مذاهب أخرى سود فيها بالعكس فكرة الدين . وننحصر عندها
 المشكلة في الاحتفاظ ما أمكن بالدين في تكامله بازاء نمو العلم الذي يستحيل
 منذ الآن تجاهله . والدس نبعا لهذه المذاهب يقوم بنفسه معتمدا على
 مبادئ الخاصة به . ولكن العلم الحديث يطمع في فرض سلطانه لا على
 الاشياء فقط ، بل على العقول والنفوس كذلك ، ومن ثم لم يعد يكفي
 أن يقيم الدين حاجزا بينه وبين منافسه يعزل بعضهما عن بعض . فالقرن
 الذي نعيش فيه هو قرن الفحص الكلي والمواجهة الكلية . فالدين وهو
 يسعى الى التوفيق بين حقوقه وحقوق العلم المحدودة بالصبط وحاجته
 الى التلازم دون أن يغير مبدؤه مع مطالب العلم المعترف بمتروعيها .

قد أظهر حيويته وقدرته على النمو . أما اذا قبد نفسه داخل صيغه .
وحصر نفسه فى يفيئه وحقوقه ، دون أن يأخذ حذره من هجمات العصر
فقد بعث فى الوهم حيناً من الدهر ، ولكنه سيقضى على نفسه مهما
بكى من امره بالدبول الذى هو مصير النبات المحروم من الهواء .

ونحن نجد هذه المساغل ملحوظة فى مذهب بمتد جذوره التاريخية
الى كانط وسليزماخر ، ولكنه يدخل فى جملة الأفكار المعاصرة بما ناله
من أثر كبير فى أواخر القرن الماضى ولا يزال يسمع به اليوم ، انه المذهب
الذى نادى به اللاهونى الألماني البرخت ريتشل Ritschl (١) .

Die christliche Lehre von der Recht for tonung
und Versachnung (3 Vol.)

(١) وأهم كتبه هو

ظهر من ١٨٧٠ الى ١٨٧٤ .

الفصل الأول

الربطية

فكرة الربطية الرئيسية ، والأجدر ههنا أن نبحتها في روحها وخطوطها العامة من أن نبحتها في مذاهبها الخاصة المعددة بشكل محسوس عند شتى ممثليها ، هي أن الدين لكى يكون معصوما ولكى يتحقق حقا فيجب أن نشدد في تطهيره من كل ما علق به مما ليس منه ، ولكن من جهة أخرى يجب أن يتضمن صراحة كل ماملكه لنمته بشكل الجابى من جهة أصله وعظمته .

والدين كما يمارس عامة مخلط بعناصر غريبة عنه تعمل على افساده .

أول هذه العناصر الفلسفة ، والميتافيزيقا ، واللاهوت الطبيعى . ومن المهم قبل كل شيء أن نقطع الصلة نهائيا بالمذهب الفكرى وبالمدرسة التى بعد أن طردها لوثر من الشعور الدينى احتالت فاستقرت فيه سره نانية . والفلسفة التى لا تعمل الا فى المجرى ولا تتصرف الا فى الظواهر الطبيعية ، لا تسطيع بمقتضى تعريفها بلوغ العنصر الدينى الذى هو حباة ، ووجود ، ونشاط فوقطبعى . فكل معرفة نظرية مهما تكن فهى عاجزة عن بلوغ موضوع الدين ، لأن ملكة المعرفة — كما هى موجودة فى الانسان — محدودة بفهم قوانين المادة ، أما الذى نبحت ههنا فأمرور روحية بحتة . فلا يمكن للدين الا أن يكون من سنئون الاعتقاد لا المعرفة ، فنحن نفسده حين نخلطه بعناصر فلسفية أو علمية .

والعنصر الثانى الطفيلى الذى يهمنى نخليص الدين منه ، هو السلطة الاسانة التى تستعبده أى الكائوليكية ، والى لاتزال بعض صور

البروسانتية . والمذهب العبدى l'iétisme بوجه خاص .
تسمح لها مجالا كبيرا . فليس للمسيحي سبب آخر الا عيسى
المسيح .

غير ان يظهر الدين ليس كافيا ، بل يجب أن يحقق بكامل مفهومه
وفد فرر شلرماخر حقيقة أساسية حين أعلن أن التقوى ليس معرفة
ولا فعلا . بل نجد بدا من العاطفة المباشرة أو الشعور المباشر . ومع
ذلك فلا يمكن الوقوف عند هذا المبدأ العام جدا ، لأنه لا يكفي في بيان
أسس هذا اللاهوت المنظم ، المسحى بوجه خاص ، والذي اذا تخطاه
الدين انحل الى آراء فردية . ينبغي أن تغذى العاطفة بحقائق دينية
كلية . وليس ما قام به ريتشل بوجه خاص هو أنه قابل بين العقل
الفلسفي والسلطة وبين العاطفة الدينية الخالصة ، بل بين العقل الفلسفي
والسلطة وبين تاريخ الدين ، أى الوحي كما نبين لنا من الدراسة
الموضوعية للوقائع الموجودة في الانجيل وتاريخ الانسانية العام .

ليس معنى ذلك النقيض من الدور الجوهرى الذى تلعبه النزعة
الباطنة . فالدين يتحقق فى النفوس ، وفى أعماق القلوب ، وفى الحياة
وتجاربها الروحية . ولقد اصطح ريسنل نظرية تلميذه وليلهم
هرمان (١) ، فأرجع الفرق بين الأحكام الميتافيزيقية والأحكام الدينية
الى الفرق بين أحكام الواقع وأحكام القصة ، وسلم بأن الانجيل اذا كان
صحيحا ، فالحكم عليه بأنه حق انما ينبع من أغوار الشعور .

ولكن فى نفس الوقت نجد العاطفة فى الكتاب المقدس وفى التاريخ
العام وتتعترف بأن فيهما - تبعا لريتشل - المضمون المحسوس الذى
لا يمكنها تجاهله ، ولا يمكنه الاقتصار عليها وحدها . مثال ذلك أن القلب
يحس عاطفة الخطيئة والرغبة فى السعادة . ونناظر هابن العاطفين فى
الوحي اله عادل شديد من جهة ، واله رحيم من جهة أخرى . وفى هذا
الاله نجد الشعور الدينى علة انطباعات لا تفسرها له الأشياء الطبيعية .
فالعاطفة الدينية حين تلتبس على هذا النحو فى الكتب المقدسة مدلولها

(١) انظر « وليلهم » هرمان والمشكلة الدينية الراهنة « بقلم موريس حوجل -
نارس ١٩٠٥ - هذا ويسند الى فكره القيمة المذهب الذى ينادى به هوفدخ فى مؤلفه
الحديث عن الدين الفلسفى وفيه يقول ان الدين فى جوهره الساطع جدا يخص
لا لمضمون الموحود بل بمفعوله - انظر تيتوس .

واساسها تصبح أكثر فاكتر أوضح وأغنى وأثبت ، وهى تتجاوز الأبا
المرددة وسنطيع أن تتصل بعواطف الغير فى الكنيسة ، انها تحقق فعلا
فكره الدين .

ولقد أقام رنسل على هذا المبدأ نظامه اللاهونى التام الواحد ،
واحفظ فيه بالجماعية بجميع أجزائها الأساسية وبكل حقوقها ، وفى
الوقت نفسه فصله عن كل علم طبيعى ، وكل فلسفة ، وكل مؤسسة
انسانية بحتة . ويفهم هذا النظام صراحة على عرض دقيق ومتناسق
منطقيا لكل الأفكار التى يتضمنها الوحي المسيحى البدائى . انه أساسا
المضمون الروحى والأزلى للإنجيل .



ان الطريقة الى اكدها ريتشل فى قلب النفس الانسانية من نمو
الحياة الدينية حقا ، مع صون هذه الحياة من عدوان العلم ، طريقة
تلائم حالة كثير من الناس .

ذلك أن عقول المفكرين قد اعادت فى المذهب الكانطى أن تجد عالما
مركبا فوق عالم العلم أو فوق الطبيعة بمعنى الكلمة ، هذا العالم الآخر
هو عالم الحرية والحياة الروحية ، الذى يعتبر وكأنه لايتدخل بأى حال
فى العالم المحسوس . ولقد بعث تقدم العلوم الوضعية وما تم على يد
كثير من ممثليها من خطوات مادية وحنمية ، الأمل عند المفكرين فى أن
يجدوا لأمور الاعتقاد ملاذا خارج نطاق العلم .

أكثر من ذلك ان التاريخ الذى ارتقى ريتشل فى أحضانه أصبح فى
أثناء القرن التاسع عشر علما من الدرجة الأولى بميل بنحو ما نحو
العلوم الطبيعية . وأصبحت مهمة التاريخ - جاربا فى ذلك مع روح
الرومانسية التى شجعت نموه - أن يبحث عما هو مختلف خاص متميز
وفردى ، لا عما هو أساسا مشترك متطابق فى الإنسان .

وهذه الرومانسية ذاتها مثلت تساميا بالعاطفة والحياة الباطنين،
وعبرت عن ميل للعقل ونمته ، وهو ميل كان متناسقا بوجه خاص مع
الصورة الروحية والصوفية للدين .

ولقد كانت كذلك مسيحية الكسندر فينيه Vinet الباطنة ،
بأساسها المزدوج الواحدة فى جوهرها - أى الشعور الإنسانى وشخص

المسيح - متجهة في الاتجاه الذي كان على رينتل أن يسير فيه . ولا تزال
الآثار العميقة التي تركتها تعاليم فبنه ظاهرة اليوم .

من الطبيعي اذن أن يوجد اتجاه رينتل المزم في سماه العامة.
عد كثير من المفكرين الدينيين . ففي ألمانيا بوجه خاص عاشت مدرسة
بأسرها من اللاهوتيين على فكر رينتل ، محتفظة به في مدته مع تعديله
في تحديده الخاصة .

واحدى الصعوبات الخطيرة التي أنارتها الريتشلية هي تلك التي
بينها ولهم هرمان التلميذ البارز لريتشل . ذلك أن رينتل يرى أن
التصور الديني يجب أن يلتزم أو يهتدى اليه من صيغ الكتب المقدسة .
ولكن الصيغ اللاهوتية التي نصادفها عند القديس بولس مثلاً ، تمثل
تجارب دينية تخصه هو ، وأكبر الظن أننا لم نجربها . كيف اذن نستطيع
اصطناع هذه الصيغ ، مادامت تجرى على السنن لا على أنها ثمره
الايمان ، بل عملاً ميكانيكياً أو نفاقاً .

ويبدو أننا نجد في هذا الاعتراض الصعوبة التي خلفها «الاصلاح
الديني» لتابعيه . فقد قام الاصلاح تاريخياً على التقريب الممكن بين
هاتين الظاهرتين : التسامي بالايمان الباطن الناشئ عن نمو التصوف في
العصر الوسيط ، والعودة الى النصوص والآثار القديمة في نقائها البدائي
وهو عمل الانسانيين في عصر النهضة .

وكان على الروح البرونستانتية أن تصوغ من هذين المبدأين
المتناقضين مذهباً واحداً ، وفي هذا كان شغلها الموقر .

والحل الذي يقترحه هرمان ينطوي على فصل أمرين مرتبطين عند
ريتشل ارتباطاً وثيقاً : وهما أساس الايمان ومضمونه .

فالأساس ، وهو الايمان بمعنى الكلمة ، ضروري على الإطلاق ،
ومتطابق في كل شعور . وهذا الجزء من الوحي هو الذي يكفي أن يعرض
بأمانة حتى يجربه كل قلب صادق .

ولكن المضمون الخاص للايمان ، أو الصورة المحدودة للعقيدة ،
فإنها تمثل تجربة أكثر تحديداً يمكن أن تتغير بتغير الأفراد . هذا
المضمون يمكن اذن التعبير عنه بأشكال مختلفة تناظر تلك التجارب
المتعددة . مثال ذلك أن تأمل الحياة الباطنة للسيد المسيح تحدث في

نفس الانسان أثرا من شأنه الاعتراف في المسيح بالضرورة ، نعى الضرورة المعنوية . ولكن الفكرة الخاصة عن التفكير والى حققها موت المسيح ليست من جهة فعل تخلص المسيح في أنفسنا الا تعبيرا حادثا ، ويمكن الا تتفق أيضا مع التجربة الدينية عند شعور كل فرد .



واتخذ في فرنسا أحد أئمة اللاهوتيين هو أوجست ساباتييه موقفا يذكرنا بموقف رينسل .

اهتم ساباتييه بتجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية ، وتأکید الاستقلال المطلق للدين ، وقيامه بذاته ، مع الحذر من مجارة العلم ، فبحث في الدين عن محرابه الباطن البعيد جدا عن الأمور المادية والملموسة التي تنشأ عن العلم . فرأى أن الدين يصدر عن عاطفة الضيق التي تنزل بقلب المرء ، حين نأمل ما فيه من طبيعته الثنائية الدنيا والسمائية ، وتغلب الجانب السيئ فيه على الجانب الأفضل . والدين هو الذي ينفذنا من هذا الضيق ، لا بأن يمدنا بمعارف جديدة ، بل حين يصلنا بفعل من الثقة أو الايمان بمبدأ القدرة الكلية والخير الكلى الذي يفتقر منه كياننا وجوده .

فما الدين اذن ؟ انه دعاء القلب ، انه الخلاص .

هذا الخلاص معجزة ، بل انه هو المعجزة . فكيف يتم ؟ لا حاجة للمسيحي أن يعرف ذلك . ان قوانين الطبيعة في نباتها كما يعلمنا العلم تصبح بالنسبة لشعور المسيحي تعبيرا عن الارادة الالهية .

ولكى أستطيع أن احيا حياة دينية أحتاج الى أمور ثلاثة لا غير : وجود الله الواقع الفعال في نفسى ، واستجابة الدعاء ، وحرية الرجاء . هذه الأمور الثلاثة لايمسها العلم الراهن ، ولن يستطيع فيما يبدو أن يتناولها أى علم .

فاذا أردت الآن - وكيف لاأريد حين استمع لايحاءات القلب - أن أنمى هذه الأفكار الأولية ، وأن أحقق في نفسى الدين مااستطعت الى ذلك سبيلا ، فلن أتوجه الى الفلسفة أو السلطة كما يرغب كثيرون في ذلك . فالفلسفة ، وهى صرح المجردات ، لا غناء فيها ازاء الماطفة العميقة التي انبعثت في نفسى من تلقاء نفسها . لن تقدم الفلسفة الى الا

مذاهب فكرية بحجة لن نهزنى ، رسنضعنى فى أكبر الظن فى صراع مع العلم . ومن جهة أخرى لن تخلق فى نفسى سلطة أى قوة مهما تكن حتى لو كانت سلطة الكنيسة القاهرة ماتريده ، أى الهداية الباطنة المحررة والشخصية .

ان ما يلزمنى لتنمية الدين فى نفسى هو مثال الدين المنحقق من قبل وانر ذلك الدين . وانى لأجد ذلك المنال وذلك الأثر فى شخص المسيح كما يقدمه الانجيل . فقد أحس المسيح بازاء الله بعلاقة بنوة . وهو بعلمنا كانسان ، ويبين لنا أن الناس أبناء الله ، وهم قادرون على الاتحاد به . وضمير المسيح موضع يمكننا منه أن ننصل بالأب الكلى . فالمسيحية بذلك هى الدين المطلق النهائى للانسانية (١) .

هل يجب علينا أن نرفع عن ذلك ونحدد بشكل دقيق ملزم العقائد التى تترجم للخيال والاحساس هذه الأسرار الغيبية ؟ نحاول الكاثوليكية ذلك ، وتقضى البروتستانتية المدرسية أثرها . ولكن هذه الإضافات المادية تخلق ألوان النزاع التى تشار كل يوم بين العلم والدين ، هذا الى انها عدمة الجدوى للنقوى ، ان لم تكن سيلا الى الضلال .

ونشمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هى الإيمان ، والمعقدة ، والسلطة . حتى اذا جاءت البروتستانتية وسعت الى إعادة المسيحية فى نقائها البدائى ، ألغت السلطة باعتبار انها مبدأ مادية وسياسى بحت ، ولكنها تركت العقيدة قائمة . وقد حان الوف أن تترك العقيدة ذاتها تهوى ، باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب .

أما العنصر الدينى بمعنى الكلمة فهو الإيمان . فحينما يوجد الإيمان يوجد الدين . وليس ما يسمى بالعقيدة الا تأويلا رمزيا للمعاني العجيبة للشعور الدينى ، وهو تأويل دائما غير كامل وقابل للتعديل .

وكل معرفة دينية فهى بالضرورة رمزية بحنة ، من حيث ان الأسرار لا يمكن تعريفها أن تتجلى الا فى صورة رموز .

بفى أن نميز بين الإيمان وموضوعه . الإيمان رحله هو التوهرى ، وأما موضوع الإيمان فهو تابع للإيمان وتعير حادث عنه .

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الاسلام من حسابته التاريخى مع ان بعض فلاسفته الغرب ، مثل هيجل ، اعتر الاسلام آخر مرحلة فى التطور الدينى (المترجم) .

الفصل الثانى

قيمة الـريـشـليـة

سواء نظرنا الى افكار ريتشل وأصحابه فى صورتها المضبوطة عند المدارس اللاهوتية ، أو فى المجتمع كاتجاه للفكر الدينى ، فهذه الأفكار شديدة الذبوع فى الوقت الحاضر . فهناك كثير من المفكرين يميلون الى وضع الدين باطلاق أو اساسا فى العاطفة ، والحياه الباطنة ، واتصال النفوس الروحى بالله ، والى انزال المذاهب التى تستهدف أن تكون موضوعا لمعرفة نظرية الى المحل الثانى أو الى استبعادها تماما ، حتى لاتهدد الدين بأن يشترك فى منازعات مع معارف من مرتبة أخرى ، أى المعارف العلمية . ان التمييز بين الايمان والعقائد Credos الذى يشبه التمييز بين العقل واللفظ ، النفس والجسم ، الفكر واللفظ ، الفكرة والصيغة ، من الأمور الشائعة اليوم . فهذا التمييز يسمح لكثير من المفكرين الذين قد ينبذون الدين اذا تطابق مع عقائد نكرونها ، بأن يظلوا مرتبطين به من جانب يعدونه رئيسيا .



ولابـمـكـن أن نـنـكـر أن وجة نظر ريتشل ليس فيها مزايا عظيمة . فاذا اسـنـبـعـدنا أولـما كل ما هو علم ، ونظريات ، ومعرفة ، باعتبار أنه دخيل على الدين ، فلا يخشى اللاهوتى شيئا أكثر من يأتى العلم فيحد من حريته . ذلك أن اللاهوتى قد وضع نفسه فى ميدان ليس له بمقتضى التعريف أى اتصال بالميدان العلمى . فكيف يمكن أن يلتقى بالعلم فى طريقه ؟ العلم يلاحظ ويربط بين مظاهر الأشياء الخارجية . أما الإنسان الصالح فإنه يعيش فى الله وفى نفوس اخوانه . انه بحس بفعل الله فى

داخل نفسه ، فيصلى ويحب وبرجو بتأثير هذا الفعل نفسه . وليس للعلم سلطان على هذه الظواهر ، لأنها من نظام آخر خلاف تلك التى يدرسها العلم . انه ينتسد المعارف ، وهذه الظواهر حقائق . فكيف نمنع المعارف، الحقائق من الوجود ؟

اذا كان الدين بهذا المعنى الروحى الدقيق يتجنب كل لفاء مع العلم ، فليس من العدل فى رأى هؤلاء اللاهوتيين الذين نتكلم عنهم أن يزعم أنه يقلل من شأن نفسه ويجعلها صغيرة جدا حتى لايتنازع مع الخصم . لعل الأمور الروحانية البحتة فى نظر العالم الذى لا شأن له الا بالحقائق المادية عدم ، ولكن الانسان المتدين يجد فى هذا العدم كل شىء . أو كما يقول فاوست لمفتوفليس .

«فى عدمك أرجو أن أجد الكل» .

انه يجد فيه أولا قيامه بذاته ، واستقلاله ، وحرية . لن يكون الالهى الا لفظا اذا قيد بشروط الطبيعة والعلم . ويجب اذا كان لايد من وجوده أن يكون حقا مبدأ وبداية وخلقاً . ان مذهب النعمة المتفضلة والتحكمية فى الظاهر ، تدل بالضبط على أن الفعل الالهى لايمكن أن يتحدد بالأشياء التى انما توجد بفضل ذلك الفعل ، ولكنه لاينشأ الا من نفسه ، أى أنه حر تماما . وليس من الحق القول بأن الدين بعد أن بطرد من العالم المحسوس يلجأ الى القلب ويقتصر على الأمور التى تهمل القلب . لأن الدين اذ يقوم فى أصل الحياة الواعية والاخلاقية من الانسان ، ففيه القدرة كل القدرة على تحريك حياته كلها وتحديدها .

وتطلعنا التجربة بالفعل على أن الحياة الدينية الباطنة التى تسمى النصوص حقيقة واقعة ذات خصوصية وقوة غريبتين . وليس الاتصال بالله منبع انفعالات عنيفة أو هادئة ، منقبضة أو منبسطة فقط ، ولكنه يجعل الناس ذوى الايمان والارادة ، العاجزين عن اذلال شعورهم ، على استعداد لمواجهة كل شىء لتحقيق ما أمر الله به . ان ثقتنا بالله هى ثقتنا بأنفسنا .

ان الصوفى الذى لا تستلزم عنده الأشياء كما تعطى له الا العلم ، يتجه بعزم نحو العمل ونحو المستقبل . وليس انعطاف النفس على ذاتها عند الصوفى ، والمجهود الذى يبذله ليجد الله داخل نفسه الا أول مرحلة فى الحياة الصوفية . فالله ليس تجريداً ، انه مبدأ الأشياء كما هو مبدأ الأنفس . ان من يستولى الله على قلبه يود أن يغير العالم بطريقة تقربه

من مبدئه ، ولذلك اذا خلع الصوفى رداءه تكشف عن رجل عمل . ومن منا ينكر عندما يرى عزمه ومجهوده وزهده وحماسته ومثابرته على الصبر ان عواطفه ليست حقائق فيذهب الى أن حياته الباطنة حلم لا قيمة له ؟



وبذلك فان الدين بمعناه عند ريتشل لن يعارض فقط مع العلم ، بل يستطيع أن ينمو بحسب ما فيه من عبقرية خاصة حرا فعلا . فهل معنى ذلك أن وجهة نظر ريتشل تحقق للعقل الرضا الكامل ؟

أول كل شيء من المستحيل أن نفرض أعيننا عن التعديلات التي أحدثها نمو المعارف والتأملات في هذه الوجهة عن النظر داخل المدرسة الربنسية ذاتها . فالمبدأ الذي وضع كان في الواقع مزدوجا . فهو من جهة العاطفة والتجربة الباطنة وشعور المرء بعلاقته بالله ، ومن جهة أخرى التاريخ ، الانجيل ، الوحي . لا شك أن حقائق الوحي لم تكن قد تلقيت على أنها معارف عقلية ، فلم تكن ، ولا يمكن أن تصبح معارف بمعنى الكلمة . وإذا أمكن ووجب أن تلتئم في نظام ، فانما ذلك من وجهة نظر صورية بحتة ، بضرب من العمل المنطقي الخالص الذي يعرف وينظم ، ولكنه لا يفسر وحده . فالعقل حين يسلم بالحقائق الوحيية يظل عمليا تماما ، من جهة أنه توثيق بين هذه الحقائق وبين حاجات الشعور الديني ، والقيمة التي تقدمها للانسان ، والقوة التي تخلعها على النفس الانسانية وما تفيض عليها من سرور . فلم يبق الا أن يكون هذا الوحي وأن يظل مبدأ موضوعيا من شأنه هداية شعور الأفراد وتوحيدهم .

فاذا فهم الوحي على هذا النحو فكيف نسوغه ؟ يفترض هرمان أنه اذا وجب أن تكون تجربتي الشخصية عندى المعيار الوحيد للحقيقة ، فهل يمكن أن أتمسك بالاعتقاد في وقائع عاشها قوم آخرون من مثل القديس بولس ، أو القديس أوغسطين ، أو لوتر ، ولم أكن أنا قد جربتها ؟

وليس هذا كل شيء . ففي العصر الذي بدأ ريتشل يتأمل فيه كان مبدأ قانون النصوص المقدسة لا يزال ساريا ، ثم أخذ بعد ذلك بنهار بتقدم النقد (١) . فالكتب لم تعد تقدم للايمان الأساس اليقيني الذي

(١) أن صبح هذا القدر للكتاب المقدس ، فلا يمكن تطبيقه على القرآن ، الذي دون

فور نزوله (المترجم) .

كان الناس يعنفون أنهم يجدونه فيها . ولذلك ذهب أوجست سابانييه الى الفول بأننا اذا كنا فى حاجة الى سلطة معصومة من الخطأ فليس ذلك كما زعم البرونسنانب فى حرفية الانجيل المشكوك فيها الجامدة ، بل يجب التماسها على طريقة الكانوليك فى الفهم الحر المرن للشخص الحى .

بهذا الحل المتنافى مع مبدأ الرنسالية انهب المدرسة الى أن بضحي أكثر فأكثر بالعنصر الموضوعى على حساب العنصر الشخصى ، بالوحي للإيمان . ذلك أن هرمان لا يريد للإيمان أساسا آخر سوى الانطباع الذى يحسه الفرد حين سأل الحياة الباطنة للمسيح . فالة الانجيل الجبار من جهة والرحيم من جهة أخرى - المناظران لعاطفتنا المزدوجة من الخطيئة والخلص - ليسا فى نظره بأى حال حقائق فى ذاتها وعلّة أحوال للنفس ، بل أحوال أنفسنا هى وحدها الحقائق البقيةنية . أما العدل الالهى والرحمة الالهية فانما هما ترجمتان شخصيتان . وكل ما لبس مجرد ايمان فردى فليس الا تعبيرا رمزيا لهذا الايمان . وكلما كثرت العقائد كثرت الكنائس بالمعنى التقليدى للفظ . وبذلك لا يمكن للفرد أن يخرج عن نفسه . فهو يرى فى العقائد استعارات يؤولها حسب تجربته الفردية . والكنيسة فى نظره مجموعة من الناس اتحدوا فى الفكر لاستبعاد كل « عفدة » Credo مفروضة .

ووجه الخطر فى هذا النظام واضح ، فهو مذهب شخصى بغير مضمون .

أما « فيدرر » فينتقد هرمان بأنه جعل موضوع الدين وهميا بحثا . فإن يضع « هرمان » الله خارج مجال المعرفة تماما ، كأنه قد جعل منه موضوعا للأمل . انه زعم بأن الله موجود لهذا السبب الوحيد ، وهو أن الاعتقاد فى الله يدعو الى الخير والعزاء والرجاء دون أن ننساءل هل هذا الاعتقاد لا يتعارض مع تعاليم العلم . ومثل هذا الايمان عاجز عن اثبات انه ليس الا مجرد وهم شخصى .

ومن المؤكد أننا حين نطبق أكثر فأكثر طريقة التطهير الحاسمة التى نصح بها ريتسل ، وحين نعلم كيف نستبعد من الشعور الدينى كل ما لا ينبعث مباشرة من الشخص نفسه ، فلا بد أن ننتهى الى اطرار كل ما يسوغ اعتقادنا فى نظرنا ، مادام التسويغ عبارة عن علة تتجاوز الواقع الشخصى البحت بصفة الكلية والضرورة ، أى بالموضوعية .

ماذا اذن هذا الايمان الذى يخاطب العفائد والمؤسسات التى يزدري عونها ويصبح فائلا : أنا وحدى ، وهذا يكفى . هذا الايمان هو - بمقتضى التعريف - الايمان الخالص بغير أى تحديد معين . وكل تعبير عن هذا الايمان يقع تحت باب الفهم واللغة فليس فى هذا النظام الا محاولة من الفرد لى بمثل ويفسر لنفسه ما يجربه بربطه بأمور موجودة خارج نفسه .

ولكن كيف نرى فى الايمان بعد فصله على هذا النحو من كل مضمون فكرى شيئا آخر سوى تجريد ، أو صورة فارغة ، أو لفظة ، أو عدم ؟ ومن السهل جدا ملاحظة أننا يمكن أن نعتقد بنفس العمق ونفس الاقتناع فى أمور ممتازة وأخرى ممقوتة ، وأن مجرد الايمان اذا كان كافيا فى تمييز الدين ، لكان أى منعصب رجلا دينيا كالقديس بولس أو أوغسطين سواء بسواء . وأيضا فان الايمان لن يرضينا . والمفروض ضمنا أن هذا الايمان هو بالضرورة ايمان بالمسيح . وهم يقولون بالشعور ، ولكنهم يضيفون أو يعنون ضمنا أن المقصود هو الشعور المسيحي . مهما يكن من شئ ، يضاف الى الايمان عنصر موضوعى أو فكرى لا يمكن التجاوز عنه بالفعل ، اذا شئنا الحصول على مبدا وضعى له دلالة ما .

الواقع اذا شئنا أن نحقق للشعور الدينى وللإيمان وللمحبة كل ما فيها من قيمة دون أن ننزلق الى مذهب شخصى مجرد فارغ ، فليس ذلك بنظهير سلبى ، بتقطيع الدين وحل أوصاله الى غير حد . بل الأجدر على العكس أن نزيد فى غنى الشخص ونموه وأن نسمو به ما أمكن نحو الموجود والكلوى ، والمنهج الذى علينا اتباعه لنخطى وجهة النظر النظرية البحثية للعقل المجرد يقوم على اسنخدام كل مصادر العقل المتحد بالحياة ، لا أن نلنمس وجهة نظر موجودة خارج العقل . وبدلا من السعى الى تدبير ملاذ بعيد دائما من هجمات العلم والعقل ، يجدر أن نتمثل هذا العلم بأقصى ما يمكننا ، وأن نضمن للعقل كل نمو ينطوى عليه ، وأن نؤلف من هذه الأمور كلها أدوات لتحقيق أهداف مثالية .



امن المؤكد مع ذلك أن ربتشل وأنباعه حين يقصرون انفسهم على باطن الشعور ، والقلب ، والانفعال الدينى يتحصنون فعلا من غزوات العلم ؟

انهم يفكرون على أساس فرض لعلم لا يستغل الا بالظواهر الفيزيكية ، ولا يعنى باقامة رابطة بين هذه الظواهر والظواهر الخلقية . وهم يسلمون على أقل تقدير بأن هناك صنفا من ظواهر النفس وحركاتها وانطباعاتها لا تففع ولا يمكن أن نقع تحب سلطان العلم . وهم يتحدثون بسرعة عن مبدائين منفصلين عن عالم ظاهر وعالم باطن ، عن أشياء وعن شعور . وفى هذا نجد آخر الأمر أساس مذاهبهم . انهم يتمثلون الشعور كأنه دائرة لا يمكن أن تنفذ الى داخلها أى قوة طبيعية ، وأن العلم وقد اتجه نهائيا نحو ظاهرة الأنسباء لم يعد يفكر انه لا يملك وسيلة بحثها . ولكن هذا التقابل بين الخارج والداخل ، هذا التصور عن دائرة للنفس لا ينفذ العلم اليها ، ليس الا استعارة ، وهذه الاستعارة لا تتفق مع حالة المعارف .

حقا ظل العلم زمنا طويلا لايزعم الا تمثل ظواهر العالم المادى ، وترك للميتافيزيقا أو للأدب الظواهر الانسانية . ولكن الأمر أصبح اليوم مختلفا . ذلك أن العلم بعد أن جرب أكثر فأكثر منذ ديكارت أثر الترتيب والمنهج فى العمل العلمى وروابط مختلف المعارف فيما بينها ، أصبح يعتقد منذ الآن انه جدير بمباشرة دراسة جميع أنواع الظواهر بنمير استثناء . وانفعال النفس مهما يبدو بعيدا باطنا غامضا فى نظر اللاهوتى ، فهذا الانفعال شىء واقعى معطى يمكن ملاحظته ، فهو اذن ظاهرة مرتبطة بالضرورة تبعا لقوانين بظواهر أخرى . ومن العبث أن يحتج المؤمن أن فعل ايمانه وصلاته وعاطفته التى يحس بها فى الاتحاد بالله ، هى أحوال روحية بحيث لا صلة لها بأى شكل بالأمور المادية . ويكفى أن نقع هذه الظواهر فى الشعور ليعنى بها العلم ، لأن العلم أصبح منذ الآن يعنى بالضبط بتفسير نشأة أحوال الشعور مهما تكن . فالعلم يملك مناهج تسمح برد الباطن شيئا فشيئا الى الظاهر ، والغامض الى المعروف ، والشخصى الى الموضوعى .

صفوة القول : من المستحيل أن يجد الانسان ملاذا يتحصن فيه من الالتقاء بالعلم ، اذا لم يتساءل أولا ما العلم وما أثره وما حدوده . فهاهنا مشكلة لا تكفى أن نخوض فيها ونحلها بتعميمات فلسفية ، بل يحسن أن نفحص عنها لذاتها ومن وجهة نظر العلم نفسه .

الباب الثاني

الدين وعُسرُ العلم

التصور الدجماطي للعلم والتصور النقدي

الفصل الاول : دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم - التجربة كمبدأ وحيد للمعرفة العلمية - نتائج ذلك : حدود من رتبة نظرية ، وحدود من رتبة عملية - القوانين العلمية ، مناهج بسيطة للبحث - حدود ودلالة التناظر بين المعارف العلمية والوقائع - المجال الذي يتركه العلم بهذا المعنى للدين كي ينمو - المعنى واللفظ : الصفة الممكنة والشبهة للصيغ الدينية .

الفصل الثاني : صعوبات المذهب السابق - الجدل المثار حول عبارة « افلاس العلم » - بآى معنى يتعرف العلم على حدوده - الموقف المزعزع للدين فى هذا النظام .

الفصل الثالث : العلم باعتبار أنه نتيجة نحو الدين - المذاهب الدينية باعتبار أنها داخلية فى العلم ذاته ، صعوبة التمسك بهذه الوجهة من النظر - طبيعة حدود العلم : ليست هذه الحدود سلبية مجردة بل تنطوى على نظام أعلى من العلم كشرط لموضوع العلم نفسه .

الفصل الرابع : صعوبات قائمة - استقلال العلم واستقلال الدين يظل قائما - عدم كفاية منهج نقدي بحث .



الذين يبحثون عن محراب للدين يكون فى موضع ناء عن الحقائق المرئبة مختبىء فى أعماق أغوار السُجور ، يسنسلون بوجه خاص لخشية الالتقاء فى ميدان مشترك بالعلم الذى قد بنزعهم الحق فى الوجود .

فهم يؤثرون الانسحاب من المعركة على المخاطرة بالهزيمة . ولكن كبرا من المفكرين ، ومن العلماء أنفسهم يتساءلون عن هذا الخوف أليس فيه مغالاة ، وعن العلم البس في الحقيقة حين ننظر اليه من قريب وفي صورته المحسوسة أكثر ملاءمة لحرية النمو الدبنى من كبر من النظريات الصادرة عن روح فلسفية أكثر منها علمية .

ومن المهم فى هذا الصدد النظر الى السغير الذى حدث فى وقتنا الحاضر لفكره العلم . فقد كان العلم الى عهد قريب هو المعرفة المطلقة لطبيعة الأشياء ، فكان المعرفة اليقينية والنهائية فى مقابل الاعتقاد المتغير الفردى . ونظرا الى الفنوحات التى كان بدبن بها فى كشف مبادئه الصحيحة ، فلم بر العلم لأثره وحقوقه حدودا . وهذه على الجملة هى الميتافيزيقا بطموحها الى المعرفة الكاملة قد نقلت الى عالم التجربة . ولكنها على عكس الأنظمة الجمالية العقلية لأفلاطون وأرسطو ، فهى ميافيزيقا تسبعد من مبدأ الأسباب كل ما يدعو الى العقل والحرية الانسانين ولا تسمح الا بعناصر مادية وميكانيكية .

وكان من الطبيعى ازاء مثل هذا العلم أن يلجأ الدين اذا نساء أن يتحصن من الهجوم الى ميدان سعاد فبه أى لقاء .

ولكن أليس من الحق القول أن هذا النصور عن العلم باعبار أنه معرفة مطلقة بغير حدود لم بعد بتمسك به أحد ، وأن العلم فى الوقت الحاضر يصوغ لمعناه فكرة مختلفة تماما ؟ أليس ثمة اليوم مجال للنساؤل من جديد الى أى حد يتعارض العلم بالفعل مع وجود الدين ؟

الفصل الأول

دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم

انتهى العلم أخيرا بعد محاولات طويلة الى تحديد منهجه بنوع من الانتخاب الطبيعي ، فقد آنر أن يقيم نفسه على أساس من التجربة ، ومن التجربة وحدها . لاشك أنه يجب بعد تقرير الوقائع أن يلخص ، وتصنف ويرد بعضها الى بعض ، وتنظم . ولكن هذا العمل المنطقي نفسه يجب أن يتخذ من التجربة مرشدا وضابطا .

فاذا اصطنع العلم هذا النمط من البحث ضمن لنفسه مزايا عظيمة القيمة ، اذ يضع يده في نهاية الأمر على الواقع الذي لم يكن متأكدا أبدا من بلوغه ، ما دام يقتصر تحليل وربط التصورات التي تمثلها الأشياء في أذهان الناس . وعندئذ يظفر بمعارف نستخدم أساسا في العمل ، اذ تهين التجربة للانسان السبيل الى جعل الطبيعة تكرر نفسها . كما يتجنب ما في الآراء من شك أبدي ونوع لا حد له . فالعلم بالمعنى الحديث يفرض نفسه على جميع العقول ، وكل ما يحصله نهائى .

ولكن لهذه المنافع كما يلاحظ وجها مقابلا هو تحديد مداه وقيمه الفلسفتين ، ولهذا السبب عواقب عظيمة الأهمية .

ان مقاله دبوا ريموند المشهورة التي اختتمها بقوله : « لا أعلم » ، لم تزل منذ سنة ١٨٨٠ تتعقب عقول المفكرين . فقد نص على الفاز سبعة أربعة منها على الأقل فيما يقول لا تقبل الحل أبدا ، وهي ماهية المادة والقوة ؛ أصل الحركة ؛ أصل الاحساس البسيط ؛ وحرية الإرادة .

ذلك أن هذه المشكلات الأربع تخرج عن نطاق التجربة . ذلك أننا مهما نفترض امتداد التجربة فانها لا يمكن أن تبلغ الأصول الأولى ولا

الغايات الأخيرة . فهي لا نستطيع فقط ولن نستطيع أبدا أن تبلغ في الزمان ظاهرة أولى أو أخيرة - وهذا لا شك خرافة - بل المسألة هي معرفة الى أى حد يكفى التتابع الدائم الداخلى فى التجربة فى تفسير ظهور الظواهر فالكائن لا يجرى تبعا لقوانين الا لوجود طبيعة معينة فيه . فما هذه الطبيعة ؟ أهى ثابتة ؟ ولم كانت محددة على هذا النحو دون ذاك ؟ وبأى شىء سابق نصلها لنعطى عنها تفسيراً تجريبياً ؟ هذه الأسئلة تنطوى بالنسبة للعلم على حلقة مفرغة ، ولذلك كانت بالضرورة مما يتجاوز العلم فالتجربة تفرق القوانين أو العلاقات الدائمة بين الظواهر ، ولكن ليس للتجربة سبيل الى معرفة أهذه القوانين وقائع أم أنها ترتبط بطبيعة ما نأبته تهيم على الوقائع .

واذا كان العلم محدودا من جهة امتداده فهو كذلك محدود من جهة عمقه . فالظاهرة بالصفة التى ينالها العلم بها لا يمكن أن تنطبق مع الموجود الذى لا يجرده العلم من عناصر الذاتية والفردية ، الا حين يحله الى علاقات وقياسات وقوانين . ولكن فكرة القانون كرابطة بين ظاهرتين ، مهما تبدوا هذه الفكرة غريبة فى نظر العقل ، الا أنها على الأقل واضحة فى نظر الخيال الذى يتمثل بسهولة شيئين مرتبطتين ببعضهما ببعض بخيط رفيع . أما افتراض وجود علاقة سابقة تربط بين حديهما فهذا تصور لا يمكن تمثله حيث ان العقل البشرى لا يرى فيه الا رمزا الامر لا يفهمه . واذا كان العلم قد ظفر بموافقة اجماعية من المفكرين كلما صرف النظر عن فكرة الشخص والعنصر ليمسك بفكرة العلاقة ، فهناك فى الوقت نفسه احساس يسود جميع المفكرين بأن هذا العلم ليس تمثيلا كاملا للموجود ، بل طريقة معينة لأدراكه ، وأنه يجب أن يكون هناك مبدأ ما من الحقيقة فى الصور نفسها التى استبعدتها ليبلغ الجنس من الموضوعية الذى استهدفه .

واذا كانت حدود العلم جلية فى المرتبة النظرية ، فهي أكثر ظهورا فى المرتبة العملية .

فحياة الانسان العملية ، وهو الحيوان العاقل ، من شروطها غايات يستهدفها الانسان لأنه يعدر أنها مرغوبة ، وحسنة ، وواجبة . ومن المنعذر على العلم أن يقدم للانسان فيما يختص بأى غاية مهما تكن من الأسباب الكافية ما يجعله يطلب بحثها . لأن العلم يعلمنا أن هذه الوسيلة تفضى الى تلك النتيجة . وهذا الأمر لا يهمنى الا اذا قررت طلب تلك النتيجة .

ويخبرنا العلم أن كثيرا من الناس يعتبرون هذه الفاية مرغوبة أو حسنة أو واجبة . فهل يترتب على ذلك أننى يجب أن أفكر مثلهم ؟ ألم نر أبدا شخصا يفكر بشكل مختلف عن غيره من الناس ؟ وأولئك الذين نعجب بهم لامتيازهم هل يرجع امتيازهم لمجرد التسليم بالآراء الجارية ؟ العلم يقرر وقائع ، ويقدم لنا كل ما تعلمنا إياه كواقع . غير أنه يجب لكى أتعرف حسب عقلى أن أتمثل الشيء لا كواقع بل كفاية ، أى لا كشيء يمكن ألا يكون موجودا ، بل كشيء يستحق أن يكون موجودا . فأن نتصرف نصرفا إنسانيا بجعلنا نفرض أن العلم ليس كل شيء ، بل يجب أن نخلع على ألفاظ الحسن ، والنافع ، والمرغوب ، والجميل ، والواجب ، معنى عمليا لا يعرفه العلم .

فان قيل ان العلم يفسر هذه التصورات نفسها بردها الى عواطف وعادات وتقاليد ، وأخيرا الى أوهام من الخيال ؛ قلنا : ان صح مثل هذا التفسير فلن يكون سوى الغاء ما نسميه حياة عملية وعاقلة وإنسانية . فما دامت الحياة الإنسانية قائمة فلا بد أنها تستلزم انكار هذا التفسير . والعمل ان وجد فانه يتجاوز حدود العلم .

والحياة الاجتماعية بوجه خاص لا يمكن أن نقنع بمعطيات العلم ، لأنها فى حاجة لتكون عالية خصبة الى اخلاص الفرد ، وإيمانه بالقوانين الإنسانية ، وبقته بالماضى ، وحماسه لخير الأجيال المقبلة . وهى تشطب من الفرد الطاعة وانكار الذات بل أن يبذل حياته اذا وجب ذلك . ولكن العلم لن يقدم للفرد أبدا أسبابا مقبولة لخضوعه وتضحيته ، على الرغم مما يذهب اليه أولئك الذين يخلطون بينه وبين العلماء . والمنال الذى يضرب عن الحيوانات التى يخلص كثير منها على الرغم من أن كثيرا منها يلتهم بعضها بعضا ، لا يكفى فى افناع الانسان الذى يفكر ، اذ بسبب هذا العقل ذاته يناقش مشروعية القاعدة المفروضة عليه ، وقلما ينجح فى منع الضرر الذى يوقعه بالمجتمع أن يعود عليه . فكيف يجرى العلم ، الذى لا يعرف الا الواقع الفرد الذى تتغلب أثرته على اخلاصه بأن يعكس الأمر فيضحى بنفسه فى سبيل خير لا يمسره ؟ هل يحاول العلم أن يبين أن الميل الى الاخلاص موجود بالفعل فى ضمير كل فرد ، وكأنه صدى لا شعورى لتأثير المجتمع فى أفراده ؟ ولكن الاخلاص يحتاج فى حصوله الى أن يعتقد المرء أنه يصدر عن تلقاء نفسه . والناس حين يخلصون للمجتمع إنما يفعلون ذلك لأنهم يعتبرون أنفسهم أشخاصا لا نتاجا ميكانيكيا للتنظيم الاجتماعى .

من أجل ذلك لاح أن العلم التجريبي الحداثي ، ولأنه يقوم على التجربة وحدها ، كأنه محدود المجال ، ان من الناحية النظرية أو العملية . وهل يمكن أن يقدم العلم على الأقل حين يكون صالحا ، للعقل يفينا صحيحا ؟ وهذا نفسه موضع نزاع ، الى الحد الذي يجعل كثيرا من المفكرين يذهبون الى أنه من الجدير تحديده قيمة العلم حتى في ميدانه الخاص .

ومن المهم أن نقف عند التغيير الذي حدث في العصر الحاضر في الموقف العلمي الصحيح . فالعلم الى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون دمجاطيا ، واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائيا ، وتطلع الى بلوغ مثل هذا الكمال في البعض الآخر . وكان يهدف في كل فرع أن يتقدم في صورة نظام يستنبط تفسير الأنبياء الجزئية من مبادئ كلية . وكانت المدرسية كصورة مثله الأعلى .

ولا يوجد أى علم في الوقت الحاضر ، ولا حتى العلوم الرياضية ، يرضى أن يكون مدرسيا . فالعلم مهما يكن الصورة التي يتخذها لحسن العرض أو التعلم ، هو استقراء يتجه الى غير حد نحو الكمال ، وسيظل كذلك . وبذلك تنحصر المسألة في معرفة السبيل الى عمل هذا الاستقراء .

ويجدر في هذا الصدد التمييز بين القوانين والمبادئ التي هي نتائج الاستقراء ، وبين الوقائع التي تقوم في أساسه .

وتبعاً لفلسفة «بيكون» التي سادت بين العلماء زماناً طويلاً ، كانت قوانين الطبيعة تنقش من تلقاء نفسها في العقل البشري ، بشرط أن ينظر هذا العقل من أحكامه السابقة وأن ينقاد طائعا لتأثير الأشياء . وليس ثمة أى اشتراك فعال في المعرفة بمعنى الكلمة من جانب الشخص الذي يستجنى كشخص الا في عواطفه التي اجتهد العلم بالضبط أن يصرف عنها النظر .

ولكن دراسة تاريخ العلوم مع التحليل النفساني لتكوين النصوص العلمية في العقل البشري ، قد حددت نظرية مختلفة كل الاختلاف (١) .

(١) انظر « ديم » Duhem : « النظرية الفيزيائية » ١٩٠٦ - ولروي Le Roy
وضعية جديدة - في مجلة الميتافيزيقا والاخلاق - ١٩٠١ .

ويبدو على الفوانين والمبادئ العلمية كأنها مستخلصة مباشرة من الطبيعة بسبب الصيغة التي يعبر بها عنها ، كما نقول : « الفسفور بذوب في درجة ٤٤ » « الفعل يساوى رد الفعل » • ولكن هذه الصيغة الدخاطبة مهما تكن مريحة ، لا تمثل النتيجة الدقيقة للعمل العلمى •

الحق أن ما طابه العلم ووجدته هو تعريفات فرضيه تسمح له بسؤال الطبيعة • أما خاصية ذوبان الفسفور في درجة ٤٤ فهو جزء من تعريفه ؛ والمبدأ المزعوم بمساواة الفعل برد الفعل فهو جزء من تعريف القوة • ولا شيء من العناصر التي تتكون منها هذه الصيغ معطى حقا ، ولا يمكن أن يعطى بالضبط • وليس اجتماعها معطى كذلك • ولكن العقل لحاجته في البحث الى معرفة ما يبحث بكون تعريفات من اختيار معطيات التجربة اختيارا مناسباً مع تحديدها ، هذه التعريفات التي تشيخ له أن بوجه للطبيعة أسئلة دقيقة منهجية •

وهذه التعريفات الى جانب ذلك ليست كلها في درجة واحدة ، اذ منها ما هو خاص ومشتق ، ومنها ما هو عام وأساسى وشرط للتعريفات السابقة • والتعريفات الأعم هي بالطبع الأكثر بباتا : وهذا علة اردائها في كلامنا بصورة مبادئ تسهل علينا الاعتقاد في أنها معارف مطلقة •

وأخيرا هناك مفهوم يبدو ألزم من جميع المفاهيم لأنه ضرورى لها كلها ، وهو مفهوم العلم • وهذا المفهوم أيضا تعريف مصنوع كسائر التعاريف • اننى أسمى العلم الفرض الخاص بالعلاقات الدائمة بين الظواهر • ويقوم العمل العلمى على سؤال الطبيعة طبقا لهذا الغرض • وهذا مثله مثل الفاضى الذى نكون ظنا قبل سؤال المتهم •

ان الاتباتات التي نستلزمها هذه التعاريف من حيث أنها ممكنة لتجعل السؤال ممكنا ونافعا ، فليست ، ولا يمكن أن تكون الا فروضا ، ما دمنا لا نسأل فردا معيناً يمكن أن يظهر كلا متناهيها ، ولكننا نسأل الطبيعة اللامتناهية من كل وجه ، والتي لا يمكن أن تعطى لنا مظاهرها المستقبلية • ولكن ما دامت الدراسة النقدية لأصلها ودورها لم تتم ، فنحن نخلط هذه الفروض بمبادئ مطلقة ، أولا لأننا أعطيناها الصورة التي نميل الى نقل خصائصها الى المضمون نفسه ؛ ونانيا لأن بعض هذه المبادئ يفوم فى أساس سائر المبادئ الأخرى ، وأن ما يلزم لأنظمتنا يلوح أنه لازم فى ذاته •

هذه النظرية الى نوحها دراسة تكوين التصورات العلمية ، تلزم العقل اذا فكرنا أن التجربة لأنها سبيلنا الوحيد للاتصال بالطبيعة ، فان الصيغ المضبوطة مثل مبادئنا تكون ضربا من المحال ، اذا وجب أن تستخلص بحالتها التي هي عليها من الطبيعة . اذ لا يمكن أن يستق من التجربة وحدها ، وهي دائما متغيرة غير مضبوطة ، الا أنار هي نفسها متغيرة . والتدخل المنظم من جهة العقل هو الذى يمكن وحده أن يفسر التحول الذى يوقعه العلم بالتجربة .

والعقل فى هذه العملية ينسعر تماما أنه يفهم بتعريفاته ونظرياته مناهج بسيطة للبحث ، وأنه لم يخطئ حين سلم على حد سواء بنظريات مخلفة بل معارضة فى فروضها الأساسية ، حيث ان هذه النظريات تقدم نتائج متكافئة فى النفع لدراسة أصناف مختلفة من الظواهر (١) . ولم يكن الأمر ليتم على هذا النحو اذا وجب أن يرى العقل فى الأفكار الموجهة لنظرياته التفسير المطلق للأشياء .

ولكن قد يقال : انه مهما تكن الطريقة النى بها يتكون العلم ، فالواقع يدل أنه يتوافق مع الأشياء ، وأنه يسمح لنا باستخدامها . فالقدرة على التأثير فى اشياء عبارة عن امتلاك بعض طرائقها الخاصة فى الفعل . ولا رب أن معرفتنا لن تصل أبدا فيما يلوح الى مرتبة الأشياء ، ولكنها تضيق الحلقة أكثر فأكثر على الحقيقة . واختراعات المعرفة واصطلاحاتها وأوهامها ليس لها غرض سوى الملاءمة مع الحقيقة ، ولا ينبغي أن نخلط بين التقارب المتزايد على الدوام من الحقيقة وبين العجز التام عن بلوغها . ويجدر بنا مع ذلك أن ننفق على معنى « الحقيقة » Vérité فالعلم لم يعد بفكر فى منح العقل نسخة تنسب الأشياء الخارجية التى من الواضح أنها غير موجودة كما نفترضها ، ولكنه يكتشف علاقات تتحقق التجربة من صحتها بشكل محسوس . وفى هذا القدر كفاية لأن تكون وأن يلزم القول بأنها صحيحة بالمعنى الانسانى لهذه اللفظة .

ويقال فى الجواب على ذلك : ماذا تنبت هذه القابلية للتحقق ؟ من الطبيعى أن تنجح القوانين فى التجربة ما دامت قد اخترعت بالضبط لتسمح لنا بالتنبؤ بالمجرى الطبيعى للأشياء . والى جانب ذلك عندنا حيلة مريحة تجعلنا نتصورها ناجحة حتى لو لم تنجح ، اذ نتخيل فى هذه الحالة قوانين أخرى كأنها تعارض فعل القوانين المسلم بها . ثم نضاعف

على هذا النحو الإضافات والتصحيحات لانفاذ المبدأ الذى ألفناه حتى اذا أصبح النظام آخر الأمر شديد التعقيد هجرنا ذلك المبدأ الذى لم يعد الا موضوعا للصعوبات لنجرب مبدأ آخر يدخر له المستقبل دون شك مصيرا ممانلا .

ذلك أن التناظر الذى نزعمه بين تصوراتنا والتجربة أمر غير معرف بعريفا حسنا . فنحن نخلط بين تناظر الأمور الرياضية أو العلمية فيما بينها - وهى قابلة لأن تكون مضبوطة جدا - ونناظر هذه الأمور مع التجربة . ولكن التجربة اذا عزلت عن النصوص العلمية التى نختلط بها لا تصبح سوى عاطفة شديدة الغموض . الخلاصة أننا لا نعرف الا شيئا واحدا : هو أن هذه النظرية ننجح بشكل محسوس فى التجربة . ولكن كيف نحدد درجة الحقيقة التى يجب أن يحصل الفرد عليها حتى يمكن استخدامه عمليا . من المعروف فى المنطق أنه من الممكن استخراج نتيجة صحيحة من مقدمات فاسدة . كذلك نحن نجرب كل يوم أن بعض المناهج قد تنجح سائرة نحو الكمال دون أن يكون لها أى صلة باطنية بالحقيقة ، مثل الطرائق القائمة على الذاكرة والتى نسميها الروايات التجريبية . فمن يثبت أن العلم الذى يبدأ من التجريبية لا يظل تجريبيا فى نتائجها . فالنجاح العلمى كما يعطى لنا نفترض بين العلم وبين الأشياء وجود تناظر ما لا تطابق ، وهذا التناظر نفسه ليس فى آخر الأمر سوى فكرة عملية .

بأى شيء بالضبط نقدم نظرياتنا العلمية هذا التناظر المعرف تعريفيا سيئا والذى يبين صحتها ؟ بالتجربة وبالوقائع . فنحن نسلم بأن الوقائع موجودة هناك ، خارج الذهن الذى يجد السبيل للتطابق مع تصوراتنا . ونقول ان العلم صحيح لأننا نفترض أنه يمثل أكثر فأكثر هذه الحقيقة الخارجية التى لا تعتمد عليه .

ولكن كل هذا البناء الخيالى صناعى . الحق أن الواقعة السى يتطابق العالم وأياها ليست شيئا خاما مستقلا عن الذهن ، ولكنها الواقعة العلمية التى اذا فحصنا تركيبها ظهر كأنها قد صيغت من قبل ، ورتبت ، وصنعت بشكل ما بحيث تتمكن من الاندراج تحت القوانين الفرضية التى أدخلها العلم فى تعاريفه .

ومن المهم التمييز بين الواقعة العلمية والواقعة الخام . فالواقعة الخام من جهة مصدرها ليسب الا النسيج الذى يقنطع منه العلم بطريقته الخاصة

ما يسميه الوقائع . أما الواقعة العلمية فانها جواب عن استفسار ؛ وليس هذا الاستفسار إلا سلسلة القوانين أو الفروض التى سبقت أن تخيلها الذهن لتشرح ظواهر من جنس واحد . اننا نقرر ونحدد ونذكر الوقائع التى نسميها علمية ، بوساطة نظرياتنا ونعريفنا العلمية الموجودة من قبل . وليست هذه الوقائع اقل فى صيغتها بحيث تلائم النظريات من تركيب النظريات بحيث تلائم الوقائع . انفاق النظريات مع الوقائع هو من بعض الوجود الذى يستحيل نحددها انفاق هذه النظريات مع نفسها .

وذلك لأن العقل البشرى لا يستطيع أن يعمل الا فكريا ، وبخطوى طريقة فعله وقد ركب من صور ومقولات معينة على التساؤل أيمن أن تمثل فيها الأشياء التى نقدم اليه . فهو لا يعرف ولا يدرك الا بشرط حصوله من قبل على قوالب للمعرفة وللادراك . فما هو الأصل الأول لهذه المعارف السابقة ؟ وما الذى تملكه ؟ وما قيمتها ؟ ان المشكلة بمقتضى نفس أطرافها تتجاوز نطاق الوقائع العلمية . وكل ما نعرفه هو أن معرفتنا وإدراكنا لا يمكن أن تكون الا ترجمة بلغتنا للحقائق التى تقدم إلينا . والحال فى هذا الصدد فى الوقائع كالحال فى القوانين . بل يجب بكل تأكيد القول بأن الوقائع لا تعطى لنا الا بسبب قوانين معينة ما دامت تلك الوقائع لا يمكن أن تدرك الا اذا أرجعها الشعور الى نماذج موجودة من قبل .

ولن يتمكن العلم من النخلص من هذا الشرط العام للمعرفة . ذلك أن العلم هو أنصافه ، ولا يمكن أن يكون الا لغة بفضلها بعقل العقل نسبيا أكبر عدد ممكن من الأشياء التى نقدم اليه - أى تصبح معروفة سهلة المناول . فكيف تصنع هذه اللغة ؟ وأي جزء من الحقيقة هى أهل للتمبر عنها ؟ وبأى درجة من الأمانة ؟ هذه الأسئلة من الواضح أنها محيرة مادام العقل لا يمكن أن يبحث فيها الا بمعونة وباسم الأفكار السابقة التى عليه أن يوجهها . مهما يكن من سوء لا تفل هذه الأسئلة فى تجاوزها مبدان التجربة العلمية عن تجاوزها ميدان التجربة العامة .

وما يستخلص من هذه الأنظار هو أن العلم ليس أنرا تحدنه الأشياء فى عقل منفعل ، بل مجموعة من العلامات التى يتخيلها العقل لأويل الأشياء بوساطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب عليه ادراك أصلها الأول، ولكسب القدرة بهذه الطريقة على استخدامها فى تحقيق أهدافه .

مثل هذا المذهب فيما يلوح أصلح من تنائية ربتشل لحل شكلك
العلاقات بين العلم والدين حلا عفليا .

اذ تبعا لهذا المذهب لا يختلف أساسا مجموع المعارف الفعلية
الرمزية بوساطة صيغة عن جنس الاعتقادات الى تقوم عليها حياتنا
العملية . والعلم لا يمكنه « أوليا » أن يحكم بوجود استبعاد الاعتقاد
البسيط من العقل البشرى ، ما دام هو نفسه يفترض ذلك الاعتقاد
ويستبفيه فى جملة مفاهيمه الأساسية . فالاعتقاد الدبنى ، والابمان تبعا
لذلك ، لا يمكن استبعاده لهذا السبب الوحيد وهو أنه اعتقاد . ويكفى
لكى يعاين مع العلم فى عقل واحد الا بصطدم بالاعتقادات المدركة حقا
بسلطة العلم .

ولكن العلم الحديث يسمح فى هذا الصدد للدين بمجال عظيم ،
لأنه لا يزعم أن له حقا على جميع صور الموجود ، بل يبحث فى جوانب
الموجود التى يمكن أن تنطبق عليها المقولات العلمية دون أن يفكر فى
انكار أن مقولات أخرى مخلقة قد تلقى فى الواقع أو فى الممكن بماد
تناظرها . فالعالم يتساءل : أ توجد فى الأشياء علاقات دائمة ؟ وهل
يترب على ذلك أنه يمنع الشعور الدينى أن بطلب ذلك ؟ وهل توجد قوة تجعل
العالم أفضل ؟

ليس معنى ذلك أن الدين يستطيع منذ الآن تجاهل تعاليم العلم ،
لأن الاحتجاج عليه يتطلب معرفته واحترامه . ولا يمكن انكار أن العلم
يعيش اليوم فى ظل عدد معين من الأفكار تههم الأديان ، على الأقل كما
تقدم اليها فى واقعها المحسوس . ولعل فكرة التطور أهم هذه الأفكار .

ومن العسير جدا ، لأنها مسكلة لاريب أنها مبتافيزيقية أكثر منها
علمية ، معرفة ما التطور بالضبط ، وماذا ينطوى وما يدل عليه من جهة
أصله وطبيعته . ولكن للتطور معنى ظاهريا وعلميا يتفق عليه جميع
الناس ، وهو أن الكائنات الحية ، ولعل الأشياء عامة ، تتغير . أو يمكن
أن تتغير ، ليس فقط فى بعض مظاهرها بل فى مجموع أحوالها الوجودية ،
وأن الانسان لن يستطيع « أوليا » تحديد عمق هذا التغير . وسواء
أكان التحول يتم فى الجرانيم ، أم ينتج بتأثير الوسط ، أو بسبب هذين
العاملين معا ، فليس ثمة أبدا فرق حاسم بين طبيعة الكائن والتغيرات
الحاصلة فيه ، وما يسمى بالخصائص الجوهرية للنوع يمكن تصورها
من الآن فصاعدا كمرحلة بسيطة من التطور أصبحت ثابتة نسبيا .

ويوجد في الوقت الحاضر مدرسة من رجال اللاهوت تحاول بالضبط التوفيق بين التاريخ الخارجى للدين وبين هذه النظريات .

وأصحاب هذه المدرسة يبدءون من مميزات يجريه كل متأمل في جميع الأشياء ، ويعتمد على هذا التمييز كل حياة وكل فعل ، نعى التمييز بين المبدأ والتطبيق ، وبين الفكرة وتحقيقها . فنحن نربط بفكرنا . ونحقق بالأشياء . ويترتب على ذلك أنه في أى فعل ، في أى تحقيق أيا كان ، هناك شيء آخر خلاف الفكر ، هو الصورة المادية التى يجب ضرورة أن تتعدل بشكل مناظر لتعادل الشروط الخارجية ، حتى لا يتغير معناها ولا تعبر عن نفس الفكرة . ولأمر ما يحتاج اليوم كتابنا الذين ظهوروا في القرن السادس عشر الى تفسير ، اذا لم يكن ذلك بسبب تغير اللغة . فاذا شئنا اليوم أن نقول نفس ما أرادوا قوله فلا بد فى الغالب أن نستخدم ألفاظا أخرى . فكل فعل ، وكل حياة تستلزم هذا التمييز ، لأن الحياة تقوم على المعيشة بوساطة البيئة التى يوجد الكائن فيها . فاذا تغيرت البيئة يتسكل ملحوظ لم يعد أمام الكائن الحى الا أحد أمرين : اما التطور واما التلاشى .

والدين لا يمكن أن يتجنب هذا القانون ، فهو يستهدف بالضرورة أن يكون فعالا ، ولن يتمكن من ذلك الا اذا خاطب الناس بلغتهم . وهو لا يستطيع أن يقدم للعقل معنى مدركا الا اذا تلاءم بشكل ما مع المقولات الموجودة من قبل فى ذلك العقل ، تلك المقولات التى تكون معيار معقوليته . ومن أجل ذلك اشتمل كل دين واقعى على جزءين على الرغم من صعوبة تحديد نهاية الجزء الأول وبداية الثانى بالضبط . فهناك الدين بمعنى الكلمة ، أى الحياة ، والارادة ، والفعل ؛ وهناك التحقيق الظاهر للدين ، أو التأليف بين الدين بمعنى الكلمة وبين شروط الوجود الداخلة فى مجتمع ما والعنصر الأول ثابت بالمعنى الرمزي لهذه اللفظة عندما نطبقه على مبدأ روى حتى أساسا . والعنصر الثانى شئنا أم لم نشأ متضامن مع تطور الأشياء .

فاللاهوتيون الذين تحدثنا عنهم لا يحزنمون فقط مفردات العلم ، ولا يصرون على التمسك بهذا الاعتقاد أو ذاك فى صورة تبدو اليوم مستحيلة ، ولكنهم يدمجون فى اللاهوت نفسه المبادئ التى أرساها العلم على شاطئى اليقين وبخاصة مبدأ التطور .

فالفكر الأول المبدع الموجه يظل باقيا ، أما التأويلات التى يتلقاها ،

والصيغ التي بمقتضاها ينصل بالخارج ، والمؤسسات التي تنتشر فعله في العالم ، فهذه كلها تتطور • فنحن نجد من جهة آن رابطة السببية الى تربط تتابع هذه الصور بالفكر الأول ، والتناسبه الدقيق الذي تحتفظ به هذه الصور ما دامت تعبيرا عن نفس الأصل الواحد تضمن وحدتها الروحية ؛ ومن جهة أخرى تشارك مظاهر الدين في قانون جميع الأشياء الحية متبعة في تطورها العالم الذي هي جزء منه •

فهذه التعبيرات التي أمكن في الأصل فهمها بمعناها الحرفي والمادى يجب اليوم ان نشأنا التمسك بها أن تحمل على معنى مجازي هو الذي يصلح وحده للتلاؤم مع تقدم المعارف • خذ مثلا القول المأثور « ذهب الى مأوى الموتى ، وصعد الى السماء » نجد أن هذا التعبير لا يمكن أن يحتفظ بقيمته الا اذا صرفنا النظر عن فكرة الموضع المادى المستحيل تصوره اليوم ، وبحثنا من خلال الصورة عن المعنى الروحي : أى فكرة علاقة نفس المسيح بالصالحين في الشريعة العديدة وتمجيد ناسوته في آخر الزمان •

هذا ولا يمكن أن نحكم على هذا التأويل المجازي بأنه غير مجد وخيالي، بدعوى أن المذهب المهادة لجأت اليه في كل عصر فافسدته حتى جعلته صبيانيا • بل الاستعادة هي اللغة بالذات للانسان • ولو أنعمنا فيها النظر لم نكد نستخدم أى لفظ في معناه الصحيح • وليس ما نسميه حياة الألفاظ شيئا آخر سوى الضرورة التي تدفعنا الى أن نجعل معنى الألفاظ تتطور طبقا لتغير الأفكار ، اذا شأنا الاحتفاظ بها خلال هذا التغير نفسه، وكما تتطلبه الحياة الاجتماعية • فالفكرة لا يمكن مباشرة أن تخلق صورتها لأنها لن تفهم حينئذ من أحد • فهي تستعير ضرورة - على الأقل لفترة من الوقت - الصورة الموجودة التي تكون بالنسبة للمجتمع القائم معيار المعقولة • وبمعونة هذه الصورة التي لم تصنع لتلك الفكرة ، تعبّر الفكرة عن نفسها باضافة معنى مجازي الى المعنى الحرفي أو استبدال المجازي بالحرفي •

فوجود الدين ونموه لا يضايقه العلم الحديث بأى حال في نظر المدرسة التي يمكن تسميتها بالتقدمية •

وتوجد في أعماق الأديان الحقائق الأساسية التي تنزاج خصائصها الميتافيزيقية باتصالها بالعلم الذي تكون الظواهر موضوعه الوحيد •

وتشتمل الأديان الى جانب ذلك على تعبيرات كبرة تكاد تكون مباشرة عن هذه الحقائق الأساسية ، هي : العفائد والشعائر الروحية بشكل ما التي تعيش في التجربة أكثر مما نعيش في النصوص ، وهذه لا تتضمن أى صراع مع العلم . ولهذا السبب تسمى المسيحية الله أبا ، والناس أبناء الله ، وهم بهذه الصفة اخوان فيما بينهم . ومن يعاليمها كذلك القول بمملكة الله ، والخطيئة ، والخلص ، والفداء ، ونناول القربان المقدس .

ويبقى بعد ذلك تفصيلات العفائد والشعائر . هذه التفصيلات باعتبار أنها تنطوي على عناصر مستعارة من معارف عصر معين ومؤسساته، فقد يحدث أنها تتنافر مع أفكار عصر آخر ومؤسساته . وليس معنى ذلك الا أن علم الأمم ومؤسساته تعارض في بعض النقط علم اليوم ومؤسساته . والدين ليس مسئولا عن هذه التغييرات ، ولن يتمكن من الصبر عليها ، بل يظل متماسكا فيتطور خارجيا .

وئمة طريقتان للتطور يمكن تصورهما ، فاما أن يحتفظ الدين بصيغته التي هي بقية علم وحضارة سابقين مع استخلاص المعنى الروحي من المعنى الحرفي والمادى . واما أن يتأثر خطى أمثال القديسين بولس وأثناسيوس وأوغسطين والأكوبنى فلا يخفى التلاؤم مع أفكار العصر الحاضر العلمية والفلسفية ، ليجعل منها الرمز - الممكن دائما بلانسك ولكنه مفهوم مباشرة عند الأجيال الراهنة - للحياة الدينية الأبدية والتي لا يمكن التعبير عنها .

الفصل الثانى

صعوبات المذهب السابق

المذهب الذى يقيم الدين على نعد العلم والذى يحتضنه بعض المفكرين بقوة قد تذهب الى حد العدوان ، أثار عند البعض الآخر اعتراضات هامة .
فقد أثيرت منذ بضع سنين ضجة شديدة حول عبارة تلخص هذا المذهب من وجهة نظر جدلية وهى : « افلاس العلم » .

ومن العسير فى بعض الأحيان استخلاص حجج حاسمة من الاحتجاجات الخلابه التى صدرت عن هذه الصيحة من الحرب . ولهذا أخذ بعض المفكرين فى حصر كتشوف العلم الحديث العظيمة ، وعلى الأخص التطبيقات العجيبة لهذه التشوف . ولكن المسألة بالضبط هى معرفة هل هذه الأنواع من التقدم التى تتصل أساسا بالحياة المادية تكفى فى تحقيق الوعود التى بذلها أكثر من مرة علم الأمس لا فيما يختص بالحياة المادية للإنسان فقط ، بل السياسية والأخلاقية كذلك .

وقال البعض الآخر : كلا ، لم يفلس العلم ؛ لأنه لم يستطع أى علم معقول صحيح أن يعد بما يتهم به العلم من أنه لم يعطه . ويتضمن هذا الجواب أن العلم ليس كل شىء بالنسبة للإنسان .

ومن خلال هذه الألوان من الدفاع عن العلم الحديث تنتشر مع ذلك فكرة رئيسية هى أن هذا العلم يطبع فى الواقع فى العقول أكثر فأكثر استحالة تعيين حد لتقدمه ، لا ريب أن نمرة فروقا عميقة بين المرتبة الطبيعية والمرتبة الأخلاقية ، بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الانسانية . ولكن ألا تبدو المسافة التى تفصل المادة غير العضوية عن المادة الحية ، أو عن الحركة الواقعية للميكانيكا المجردة غير قابلة للاجتياز ؟ ومع

ذلك فالاتصال يتقرر أكثر فأكثر بين هذه الممالك المنفصلة في الطاهر .
فلماذا نحرم على المستقبل أن يحقق الى النهاية توافق العلم مع الموجود في
كل صوره ؟

قد يقال انه ولا واحد من اختراعات العلم يحقق المطالب الحلقي
للطبيعة البشرية ، وأن علم المستقبل لن يحققها كذلك مادامت هذه المطالب
تفوق العلم .

وفد نغتر بقيمة هذا الاعتراض . ذلك أن الانتصار على الحقائق
اليقينية قد خلق في ذهن العلماء احساسا محدودا باليقين والكفاية ، والى
هذا المقياس يردون منذ الآن كل نشاط فكري ، ويعدون البحوث التي
لا تتفق معه عبثا وغير مشروعة . لا شك أنهم لا يخاطرون كما كان الحال
من قبل بإعلان نتائج مطلقة لا تتناسب مع وسائل معرفتنا ؛ ولكنهم
يصرحون بأن كل علم نسبي . ويجدر بنا أن نتفق على المعنى الصحيح
لهذه العبارة . فهي لا تدل على أن خارج الميدان الذي يتحرك فيه العلم
يوجد ميدان آخر هو ميدان المطلق يباح فيه لأنظمة أخرى أن تعيش ، ولكنه
يمنع بالعكس العقل البشرى من ارتياد كل ميدان ليس في متناول العلم .
لأنه اذا كان ثمة شيء لا يمكن أن يعرفه العلم ، فهذا الشيء من باب أولى
لا يمكن أن يعرفه أى نظام آخر . والعلم بسبب احساسه بالكفاية التي
يختص بها وحده فانه حين يقول : انى أعلم ؛ فمعنى ذلك أن الشيء موجود
بالنسبة للعقل البشرى . وحيث يقول العلم : لا أعلم ، فهذا يعنى أن
أحدا لن يدعى المعرفة .

ليس من الواضح اذن بأى حال أن العلم الحديث على الرغم مما يرتديه
من زى التواضع قد يكون أكثر ملاءمة من العلم الدجماطى في نمو الدين
نموا حرا . فالدين من وجهة نظر العلم ليس الا مجموعة من التصورات
التمسقية ، لأنه لا يستطيع أن يكتسب من العلم سوى الصورة وهذا لا يخلو
من خطر على وحدته الخاصة كما يتضح لنا من مثال المدرسية . أما بالنسبة
للمبدأ الباطن للدين ، فمن الواضح أنه لا يستطيع أن يتمثل بحقائق
التجربة الموضوعية وهى وحدها الحقائق التي يعترف بها العلم . ولا يكفى
أن نتعلل بأن ما نقصد التمسك به مما يتجاوز حدود العلم ليس علما آخر
بل اعتقادا ؛ لأن الاعتقاد من وجهة النظر العلمية ليس له قيمة الا اذا كان
على حد سواء قائما على ملاحظة الوقائع وموجها في طريق العلم .

والاعتقاد الدينى وقد اقتصر على الميدان الذى يلوح له أن العلم قد هجره لا يمكنه حتى فى داخل هذه الحدود أن يضمن استقلاله وحرية نموه ، لأن كل تقدم من جانب العلم يهدده • وهو يتتبع بشغف أنواع التحول فى التفسير العلمى للأشياء ، معتقدا أنه يجد نغمة هنا ، أو فجوة يسدها هناك • وهو يتير بحماسة الفائقة للتلاؤم والتوافق موازنة تسيء اليه ، لأنه يقابل بين سير العلم الوطيد الظافر وبين شكوكه وخوفه • ويلوح أن الدين لا يعيش الا كاسم رنان كان يستند فى القديم الى شىء عظيم ، ولم يعد اليوم الا ذكرى خالصة لا يزال المخلصون يحتالون بثقواهم وخيالهم على صبغها بألوان من الحقيقة •

هذه هى المخاطر التى تهدد الدين اذا اقتصر على محاولة الافادة من الثغرات التى يخلفها العلم • ومع ذلك يرى كثير من العلماء والفلاسفة أن هذه المخاطر لن تكون حقيقية • فالدين مهدد بها لأن بعض المفكرين يصرون على النظر الى العلم نظرة عداة ؛ وليس هذا الا تحيزا • ولو أننا فحصنا بعض نتائج العلم الأكثر أهمية بدلا من ادمان التفكير فى العلم وشروطه ، فسنرى أن العلم ينتج من ناحية حدوده نفسها فى اتجاه الدين • ويهمنى أن نفحص عن هذه الطريقة من النظر •

الفصل الثالث

العلم باعتبار أنه يتجه نحو الدين

على الرغم من شهرة المذاهب المادية والطبيعية التي تصحب العلم غالبا ، يصر كثير من الفلاسفة والعلماء المختصين على إنكار أن مناهج العلم ومضمونه قد تتعارض مع مبادئ الدين . ومنهم من يعتقد ، وهم الفريق الأغلب ، في إمكان التمسك بوجهة النظر المدرسية بطريقتها المختلفين بالنسبة لأصلهما المتلاقين بالنسبة لاتجاههما ، فيجد في المذاهب العلمية الحديثة نفسها أصول العقائد الدينية .

وهكذا يرى بعض العلماء في مذهب التطور الحالي الدليل على العقائد الدينية مثل الذات الالهية ، والخلق ، وهبوط آدم من الجنة ، وفائدة الصلاة وخلود النفس (١) . فهذا عالم بارز من علماء الطبيعة يعطى كنتيجة للعلم الحديث « الآب » في الانجيل ، والنقط الأساسية في عقيدة الكنائس المسيحية .

ومع ذلك يمكن القول بوجه عام اننا اليوم نبحت بتشكل غير مباشر في العلم لننفذ منه الى الدين . ذلك أن النقطة التي يدور عليها الجدل هي الخاصة والدلالة الدقيقة لحدود العلم (٢) . فهل هذه الحدود تمثل سلبا خالصا ، سلبا مطلقا بحيث تمنعنا العلم حقا فيما وراء ذلك أن نبحت شيئا أو نتصور شيئا ؟ أو أن هذه الحدود ليست الا سلبا نسبيا هو ما سماه أرسطو بالعدم ، أي فقدان شيء مطلوب ، ولا بد منه ، ويستلزمه نفس الشيء الذي نملكه .

Armand Sabatier : La Philosophie de l'effort

(١)

Sir Oliver Lodge : The Substance of Faith.

(٢)

ويرى العلماء الذين نعرض رأيهم أن حدود العلم تمثل حقا بالنسبة للعقل البشرى عدم معرفة ليس منها بد لتجعل من علمنا معرفة تامة . والعلم يعرف فى هذا الأمر ما يتبين منه أنه لا يكفى نفسه ، لأن مبادئه نصورات سلبية غير محدودة فيما يختص بمضمونها . ويستحيل على العقل البشرى ألا يتساءل عن الشيء ماهو اذا قيل له انه ليس هذا أو ذاك . فالعلم نفسه لا أى نشاط نفسانى خارج عنه هو الذى يحيط بإمكان المعرفة الأعلى من المعرفة العلمية . وفى ذلك كان يقول بسكال : « آخر خطوة للعقل أن يعترف بوجود عدد لا متناه من الأمور التى تفوقه » .



وقبل كل شيء ، لم نقول فيما يختص بروح العلم ومناهجه العامة انه يعادى الدين ؟ فالعلم يستهدف اخضاع الظواهر للقوانين ، أى الى النظام ، الى الثبات فى التغير ، الى الترتيب ، الى المنطق ، الى العقل . انه يبحث عن قوانين بسيطة وكلية يمكن أن يرد اليها تعدد القوانين التفصيلية وتعقيدها . ومن هذا الوجه بالذات يميل العلم الى أن يرى فى العالم أثرا واحدا ومتناسقا أى جميلا . الواقع أن مسافة واحدة وهى مسافتنا الأقليدية يلوح أنها تكفى لتفسير كل خواص الامتداد الواقعى ؛ وأن قانونا وحيدا هو قانون نيوتن يتحكم فى ظواهر عالم الفلك . ولعل قانونين أساسيين يكفيان فى تفسير الفيزيكا ، وهما الاحتفاظ بالطاقة ، ومبدأ أقل فعل . فاذا كان العلم يتجه نحو الوحدة ، ويجدها ، فهل من التعسف القول بأنه يتجه نحو الله ؟

ولكنه فى الوقت نفسه على بينة من أنه لا يستطيع بلوغه ، لأن مبادئه ليست الا فروضا تجعلها التجربة مقبولة بشكل محسوس . فهو يستطيع أن يقول ان أى فرض آخر لم يخضع حتى الآن لرقابة الوقائع ، ولكنه لا يستطيع القول بأن هذا الفرض هو الحقيقة . ونفس العالم الخاص بمعرفته ، أى التساؤل عن الطبيعة بوساطة فرض ، يسمح له بإيجاد تفسيرات كافية بالفعل ، لا أن يقلب تفسيراته الكافية الى تفسيرات ضرورية . ومع ذلك فان التفسير الوضعى والمطلق لا يمكن الا أن يوجد ، لأن العلم يغرينا على تقديمه فى نفس الوقت الذى يقرر عجزه عن ذلك .

وخواص الأجسام تبعا للفلسفة التى تسمى ميكانيكية(١) تفسير مبدأ واضح ووضعى هو المادة والحركة . ومن الجدير بالملاحظة أنه اليوم لا يوجد

Poincaré : La Physique Moderne.

من بين أولئك الذين يتمسكون بالاستخدام المشروع للنموذج الميكانيكي في تفسير جميع الظواهر إلا عدد قليل جداً يقولون بإمكان إدراك الحركات التي يتخيلونها بوساطة آلات فيها القدرة الكافية . فهم يستخدمون الحركة كأنها أسهل الرموز التي نملكها لايجاد وشرح قوانين الظواهر .

غير أن كثيراً من علماء الطبيعة يعتبرون هذا الرمز نفسه غير مجد أو من الممكن استبعاده باعتباره أنه على كل حال كمساعد بسيط ليس على العلم إلا أن يستغنى عنه عندما تنتهي مهمته . ويرى هؤلاء العلماء أن محاولة إرجاع مجموع الظواهر القابلة للملاحظة إلى الحركة قد باءت بالفشل ، رغماً من اختراعات الميكانيكيين المحدثين المتزايدة في الدقة والتعقيد . أما طريق التوحيد الصحيح فهو الذي سار فيه علم الحرارة الدينامية الذي أصبح علم الطاقة ، والذي يتكون من البحث في مظاهر الأشياء القابلة للقياس بصرف النظر عن طبيعتها الخاصة . فهل ما نقيسه امتداد ، أو حركة ، أو شيء آخر مختلف تماماً ؟ هذا الأمر قليل الأهمية ما دامت المقاييس كافية في إيجاد القوانين ، وبناء النظريات ، واستخلاص مبادئ تسمح بتصنيف الظواهر المعروفة ثم بالطريق الفيزيائي بتوجيه أسئلة جديدة للطبيعة . فماذا نبغى أكثر من ذلك ؟ إن علم الطاقة بعد أن يجمع كل ما يشتمل العلم عليه من حقائق تجريبية علمية مضبوطة ، وبعد أن يستبعد كل بقية ميتافيزيقية لا تقبل التحقيق يحقق أكمل صورة عرفها العلم الطبيعي حتى اليوم .

فما هي هذه الطاقة التي يجعل منها موضوعه الوحيد ؟ ليس عنده منها إلا فكرة سلبية ، فهي ليست الحركة ، ولا أي حقيقة من الحقائق المحسوسة التي نلاحظها . إنها دليل على معرفة نفتقدها .

وقد يبدو من الممكن بوساطة علم الطاقة الاحاطة بجميع الأحوال المختلفة للتغير ، لسنا نعنى بذلك الحركة الموضوعية فقط بل الحركات الفيزيقية الحقة ، أي أنواع التغير في الخواص والتركيب ، وكل ما سماه أرسطو استحالة وكوناً وفساداً . ولكن هذا الامكان لا ينطبق إلا على صورة الظواهر . وهذه الصورة لأنه ليس لها بذاتها أي خاصية طبيعية ، فلن تكون الصيغ التي تمثلها ذات فائدة ، إن لم تكن الظواهر مصنفة بحسب ما بينها من مشابهاة واختلافات فيزيقية حقا ، أي بحسب صفاتها . وهكذا يقوم التمييز الكيفي في عقل العالم على أساس وحدة التفكير الرياضي

وبطابقه (١) . وما مفهوم الكيف ؟ من الواضح أن فكرة الكيف ليست من وجهة النظر العلمية سوى فكرة سلبية : انها فكرة عن شرط الأعظام التي تسامها الملاحظة الى التحليل ، وهذا الشرط لا يمتد الى العظم . ولكنها فى الوقت نفسه فكرة عن حقيقة واقعة ، فهي لذلك ليست سلبا خالصا . انها الدليل الذى يقدمه العلم نفسه على وجه من الموجود يتجاوز التجربة الحسية والعلم .



وسنحصل نتائج مماثلة لذلك من علم الحياة . ويكاد الرأى اليوم يجمع على أنه اذا كانت الحياة فى بعائها لا تستهلك أى طاقة خاصة بها فلا يمكن مع ذلك أن نرجع هى نفسها الى مجرد قوى طبيعومية . وكثيرا ما تعرض هذه الفضية ذاتها فى عبارات تبلغ من الدقة والوضعية بحيث يبدو أن ميدان علم الحياة أقل فى حدوده فيما يختص بمعرفة الموجود من ميدان علم الطبيعة . الحق نحن لا نعرف فقط أن الحياة موجودة ، وأنها ليست ميكانيكية بحتة ، بل نعطيها تعريفا هو أنها اتفاق ، نظام متسلسل ، تضافر الأجزاء مع الكل ، توحيد عناصر متنافرة ، فكرة خالقة موجهة ، جهد للاحتفاظ بتنظيم محدود باستخدام مصادر البيئة ومكافحة عقباتها . وكل هذه التعاريف لها معنى ايجابى وفى الوقت نفسه أعلى من الميكانيكية . واذا أخذنا هذه التعاريف على أنها علمية حقا نستنتج بسهولة أن العلم يدخلنا من تلقاء نفسه فى عالم مختلف عن عالم الظواهر الخارجية البحتة .

غير أننا نخضع أنفسنا اذا أخذنا هذه الصيغ بما فيها من تحديد ايجابى على أنها معطيات علمية حقا . فهي بهذا المعنى استعارات مستمدة من الانفعالات المرتبطة بها فى شعورنا مع تقارير الحياة . انها تخدم عالم الحياة كعلامة ، كنقطة ارتكاز ، كصيغة لفصل صنف معين من الظواهر من الواقع يسميه عالم الحياة ظواهر حيوية ، بالضبط كما تخدم هذه الألفاظ وهى القوة ، والكتلة ، والجاذبية ، والسكون عالم الطبيعة فى فصل الظواهر التى يسميها فيزيقية . ولكن اذا كان عالم الطبيعة قد استطاع أن يحول الرموز النفسية تحويلا يكاد يكون تاما الى رموز رياضية ، فقد احتفظت المصطلحات التى تعرف الحياة عند عالم الحياة بمعنى شخصى . وهذا هو السبب فى أن دلالتها من وجهة نظر علمية دقيقة ليست الا سلبية ، فهي

Duhem : La Théorie Physique, 1906. — L'Evolution des théories (١)
physiques. Rev. des quest. scientifiques. Louvain, Oct. 1896.

تدل على أن الظواهر المميزة للحياة لا ترد الى الميكانيكية الفيزيائية ، أى انها ليست ميكانيكية من بعض الوجوه .

ومع ذلك فان الفكرة حتى العلمية عن الحياة ليست مجرد سلب ، لأنها اثبات لمجهول نستولى على مظاهره مع أنها هي نفسها تفلت من فحصنا الموضوعى . انها الوجه الآخر لسيء له بالضرورة مكان . هذا التصور السلبي الذى هو من الناحية العلمية فعال جدا ، يختفى ونخفى معه التفسيرات النسبية التى يقدمها ، اذا فرضنا أن المجهول الايجابى الذى يعبر عنه لا يوجد فى الواقع .

وقد وجهت دراسة مشكلة أصل الأنواع الحية نمو نظرية يلوح أنها نهجين اليوم على العلم بأسره ، وهى نظرية التطور . فقد أدت الفروق التى تمز هذه النظرية من الاعتقادات السلفية الى الظن أولا بأنها تعارض من كل وجه هذه الاعتقادات ، وأن الدين اذا كان يستلزم العناية الالهية ، والخلق ، والعقل ، والحرية ، فلفظة التطور لا يمكن أن تعنى الا الميكانيكية ، والضرورة البحنة ، والمادية .

ومع ذلك فالنقد الذى وجهه العلم نفسه لهذه النظرية لم يتخلف عن بيان ان فكرة التطور أبعد ما تكون عن البساطة والوضوح والضبط ، كما كان الناس يتصورونها لأول وهلة . فهى تدل على كثير من المعانى ، وأنها على كل حال ليست أبداً ذلك السلب المجرد عن أفكار الخلق والحرية والعقل مما ذهب اليه البعض . ومع ملاحظة أن نظرية التطور قد أدخلت فى العالم وحدة وانصلا وخصوبة وناسقا ونوجيها مشتركاً لاندل عليه مطلقاً نظرية نبات الأنواع ، فقد عاد بعض العلماء والفلاسفة الى النمساك بأن مذهب التطور أبعد ما يكون عن التعارض مع الأفكار الدينية وأنه يعطى عن العالم ونموه فكرة أجل وأجدر بالخالق الالهى من العقيدة التعليدية عن الكثرة النابتة للصور الأساسية . الحق أن هذا التأويل يتجاوز المداول العلمى للنظرية . ومع ذلك ليس من المغالاة القول بأن الفكرة العلمية عن التطور أكثر فى ذاتها نقصاً من فكرتى الحياة والطاقة ، وأنها بالذات سلب بفترض اثباتاً .

ويبدو اليوم كأنه شئ مقرر أن ما يسمى بالنوع ليس صورة ثابتة أزلية من الوجود . وأكبر اعتراض يوجه الى دارون هو أننا نرى أنواعا تختفى ، ولا نرى أنواعا تظهر . ولكن العالم الذى يجرب بخلق أنواعا بطريق التغيير المفاجئ على الأقل ، فيستطيع أن يخرج من النوع أنواعا

كثيرة تتفاوت في تعدد اتجاهاتها • فليس هناك ما يتعارض من حيث المبدأ مع اعتبار مجموع الأنواع الموجودة كأنها حاصلة عن التطور •

فما معنى هذا الفرض ؟

ينير مذهب التطور بالضرورة مسألة أصل التغيرات Variatims ولم يستطع حتى الآن أن ينتهي فيما يختص بهذا الأصل الى حلول يقبلها الجميع • وهو يتردد بين اتجاهين يعتمد كل منهما على عدد من الوقائع والتجارب ، ولذلك يجتهد بعض العلماء في التوفيق والربط بينهما • وتبعاً لاحدى هاتين الوجهتين من النظرية التي تذكرنا بدارون يحدث التحول الأولى في الجرثومة ، ثم تبقى بعض هذه التحولات وتترايد وتصبح نماذج ثابتة • وتبعاً لوجهة النظر الأخرى التي تنسب الى لامارك ترجع الأسباب الأساسية للتحول الى تأثير الوسط واجتهاد الكائنات في التلاؤم معه • واجتماع هاتين الوجهتين من النظر واضح جداً ، لأن فكرة التحول في الجرثومة لا تنافى فكرة تأثير الوسط ، كما أن فكرة تأثير الوسط لا تنافى فكرة التحول في الجرثومة • فالملاءمة مع الوسط قد تؤثر في انخساب الخلايا التناسلية كما تثبتتها بعض التجارب (١) ، وكذلك التحول في الجرثومة قد يشترك مع التلاؤم مع شروط الوجود •

فهل يمكن القول ان التصورات المستخدمة في هذه التفاسير هي علمياً معان ايجابية ؟

ان مذهب التغير في الجرثومة يفسر هذه التغيرات سواء بنوع من الخلق التلقائي أو بنمو خصائص كامنة موجودة من قبل ، وذلك بتأثير بعض الظروف • فالفروض المقترحة تنحصر في أمرين هما اما الخلق أو الطفرة •

ومذهب رد الفعل على تأثير الوسط يستلزم في الكائن الحي اما خاصية كسب واظهار اتجاه محدود بتأثير الفعل الموحد لسبب خارجي ، واما خاصية تعديل الكائن الحي نفسه بحيث يتلاءم مع الشروط الخارجية •

وفيما يختص بالثبات النسبي للتغيرات ، فهو شسبيه بما يكونه الكائن من عادات اما من تلقاء نفسه ، واما بتأثير وسط ثابت نسبياً • وبالرغم من المظاهر يجب أن يكون لتصورات الخلق والملاءمة والحفظ

معنى ايجابى على الأقل من وجهة نظر العلم ؛ لأن ما هو ايجابى فى مضمون هذه التصورات شخصى ، لا يقبل التعريف ، عسير على النرح العلمى . فالمفصود من هذه التصورات هو أننا لا نستطيع تمثيل تكوين الأنواع الحية بإيجاد مركب كيمائى . الواقع أنها أبعد عن لغة العلم كما كانت عليه التصورات الداخلة فى نظرية الأنواع البابتة . ففى هذه النظرية يتكون العالم الحى كالعالم غير العضوى من عناصر محدودة لا متغيرة وذلك فى عدد محدود تؤلف تركيباته المختلفة سلم الأصناف . على العكس من ذلك فإن عالم النبات أو الحيوان القابل لأن يحيا ويتطور لا فى كل فرد من أفراد بل فى مجموعه فلا يشبه الا فى الظاهر لمجموعة مادية ، أو عدد محدود من الوحدات البابتة المتجانسة . بل التغير يرى أنه حاسم ، والمحدود والبابت للذان يعتمد عليهما العلم ليسا الا ممكنين مؤقتين .

هذه التصورات ليست فى نظر العلم الا أسلوبا ، ومنطوقا لمشكلات ، لأنها تتجاوز وجهة النظر الميكانيكية . فهى توحى بفكرة تفسير تشبه ماتقدمه فكرة الشعور لأفعاله . فالكائن الحى تبعاً للصيغ التى تأخذ بها الآن يريد الاحتفاظ بحياته وإظهارها ، ولكى ينجح فى ذلك يحقق ذاته ويتعدل تبعاً للظروف المحيطة به .

هذه التفسيرات تسمى عادة غائية ، ولكى تتجانس مع الوقائع يجب فى رأى أحد الفلاسفة البارزين (١) أن نتصورها على أنها أعلى من الغائية ومن الميكانيكية على سواء . ذلك أن الغائية تفضى بنا الى اعتبار عالم النبات فى درجة أدنى من عالم الحيوان ، والى اعتبار الغريزة أدنى من الذكاء ، مع أنها فى الواقع ثلاثة أنواع مختلفة من النمو لنشاط واحد . فالانتاج الحصب والمنوع المتجه فى اتجاهات مختلفة يحقق فكرة الخلق الذاتى أفضل مما تحققة فكرة غاية متصورة من قبل تحدد تاريخ التحقيق .

ومهما يكن من أمر هذه النظرات التى تذكرنا بمذهب سبينوزا فى الحياة ، فيلوح أنه مما لا شك فيه أن المضمون الايجابى للتصورات البيولوجية الأساسية يفوق العلم ، مما يترتب عليه أن هذه التصورات ليست الا تصورات سلبية ، اذا تكلمنا بلغة العلم .

Bergson : L'Evolution Créatrice.

(١) وانظر :

Rudolf Otto : Naturalistische und religiöse Weltansicht, p. 214-5.

لا يترتب على ذلك أن فى استطاعة العلم استبعاد مدلولات تلك التصورات الموضوعية والشخصية باعتبار أنها غير مجدية خيالية ولفظية بحنة . لأن هذه التصورات حين تصبح كمية خالصة ومضبوطة وموضوعية ستفقد كل ما لها من مميزات ، وكل ما تختص به من هداية العلماء فى بحوثهم وتراكيبهم . وكان كانط يقول : ان بعض المبادئ اذا جردت من قيمتها التركيبية ، بمعنى أنها لا نكسبنا أى معرفة حقيقية ، فلها قيمة منظمة مادامت تسمح بتصنيف الظواهر وتنظيم التجارب ، كما لو أنها كانت تمنل بأمانة عمل الطبيعة الحقيقى . ولا يزال هذا المذهب قابلا للتطبيق على علم الحياة اليوم أيضا . فهو يبين لنا أن العلم متعلق بحقيقة تتجاوز وسائل بحنه .



وأخيرا فان العلوم الأخلاقية لها أهمية خاصة فى هذا الصدد . ذلك أنها تفهم على ضربين : اما أنها علوم معيارية ، واما وضعية .

فباعتبار أنها علوم معيارية فانها تقدم مباشرة من واقع مضمونها الخاص المبادئ الموجهة لحياة الانسان ، وهو ما ننسده من العلوم الطبيعية بلا طائل . فهي تقدم للانسان أو تفرض عليه غايات يتطلع اليها ، مثل تنمية الشخصية ، والواجب ، والسعادة ، وتوافق الفرد مع المجتمع ، والعدل ، والنفع العام ، والتضامن ، ووحدة الضمان . ومن الواضح أن مثل هذه الأمور ليسب فى ذاتها مبادئ مطلقة كاملة التصور، ولكنها تمثل مشاكل من طبيعة خاصة لا نستطيع حلها بمعونة التجربة وحدها .

وهذه الأمور فى نظر بعض المفكرين ليست الا نوافذ نطل منها على اللامتناهى ، على الكامل ، على الالهى . فاذا كان الأمر كذلك ، فالعلوم الأخلاقية بمقتضى ما فيها من أفكار موجهة تصبح هى ذاتها تمهيدا حقيقيا للدين .

وتسببه مدرسة أخرى العلوم الأخلاقية بالعلوم الطبيعية الأخرى تشبيها أوثق . فهذه المدرسة ترمى الى أن تجعل منها بالضبط العلم الطبيعى للانسان حين ننظر اليه فى مظاهره الحلقية والاجتماعية . فالعلوم الأخلاقية تدرس سلوك الناس فى أحوالهم وأسبابهم كما تدرس العلوم البيولوجية وظائف الحيوان وصور معيشتة . أما فيما يختص بالتعاليم العملية فهى بهذا المعنى تطبيقات للعلم دون أن تكون جزءا منه . فكل علم فى الواقع من حيث هو علم فهو نظرى ، أما العمل فاما أن يسبقه أو أن يتبعه دون أن يتدخل فيه .

ماذا فهمت العلوم الأخلاقية على هذا النحو كانت بذلك وسيلة محققة لمطع كل صلة بالدين لا تجعله الا قصصا بحثا . اذ ستعصر على تسجيل ما تحدث به الناس على مر العصور في هذا المعنى أو ذاك ، عن العدل والواجب والحق والشخصية والتضامن والضمير الجماعى ، دون أن نتساءل عن الأصل الفلسفى لهذه المفاهيم ، ومادلالنها وقيمتها . ولكن العلم الذى يقتصر على الرواية ليس علما بمعنى الكلمة . ولكى يشبه علم الظواهر الأخلاقية العلوم الطبيعية يجب أن يكون تفسيريا .

وعلم الأخلاق لا يفكر فى الوقت الحاضر بوجه عام فى تفسير حياة الضمير والحياة الاجتماعية بأسباب طبيعية خالصة . فعلم النفس ، وعلم الأخلاق ، وعلم الاجتماع تزعم أن لها مبادئها الخاصة بها دون أن يقطع صلتها بعلوم المادة ، وعندئذ لن تفسر الظواهر الأخلاقية بالشروط الفسيولوجية والفيزيائية لحياة الانسان فقط بل بأسباب أخلاقية خالصة ، مثل شروط الضمير ، وخصائص العقل والارادة ، وتأثير العواطف والميول والأفكار ، والدور الخاص ببعض المفاهيم مثل الفردية والسعادة والواجب والمساواة والحرية والتقاليد والضمير الجماعى والنظام والانسانية والعدالة والائتلاف والتقدم والعقل ، وغير ذلك .

فما هى هذه المبادئ ؟ انها ليست من الوجهة العلمية الا أسلوبا . انها أشباح شخصية تتخذ مكان الأسباب الموضوعية ، والتى يجهاها ذكائنا ولا يستطيع بلوغها فى ذاتها . وكل ما هو مضبوط فى هذه التفسير المستمدة من مثل هذه المبادئ هو أن الظواهر المذكورة لا نفسرها للعلل الفاعلة التى نملكها . فنحن نخلع على هذه الأمور المائعة صيغا ، ونجعل منها أنواعا للكائنات ، وقوى ميكانيكية ، ونستخدمها كأسباب فاعلة بضرب من الحيلة المنطقية ، حين ندخل أفكارا وغايات على الحياة الشعورية بما فيها من أغوار لا يمكن بلوغها ، ثم نعتقد بعد ذلك أننا قدمنا تفسيراً علمياً . ولكن كيف نحدد علمياً معنى مثل هذه التفسيرات وقيمتها ؟ ومن أين تصدر الحياة الأخلاقية ، والتطلع نحو التقدم ، ودعوى خلق الجديد وعمل ما هو أفضل من الطبيعة ؟ ماذا نريد ؟ وإلى أين نسير ؟ أن نرد كل هذا الممكن الى الضرورى ، وكل هذا المثالى الى الواقعى ، وكل هذا المستقبل الممكن الى الأمور المقررة ، كأننا لا نرى فى الضمير الا قوة خفية غامضة . وعندئذ ما مصير التفسيرات التى تقدمها ؟ لن تكون الا تفسيرات وهمية لظواهر هى ذاتها وهمية .

هذه الأفكار ليست من وجهة نظر علمية دقيقة الاسلوب ،فهى سلب
 لا يمكن تفسير ميكانيكى . وهنا أيضا وعلى الخصوص يحق لنا القول بوجود
 أسلوب ناقصة متضامنة مع اثباتات مناظرة . وكيف يستطيع العالم
 استخدام هذه التصورات ، اذا وجب على منال الرياضى أن يجردها من
 معناها الشخصى والعمل ؟ انه قلما يفكر فيها حتى ان هذا المعنى الشخصى
 نفسه هو الذى يخلع عليها اسم المفهوم العلمى . وعندما يستدل الفلكى
 من المظاهر كما لو كانت الشمس هى التى تدور حول الأرض ، فهو يعلم
 أنه يمكن أن يستدل على حد سواء ، بل ان استدلاله يكون أكثر مناسبة
 حين يفترض أن الأرض هى التى تدور حول الشمس . أما عالم الأخلاق
 أو عالم الاجتماع الذى يرغب فى ترجمة المظاهر الشخصية التى يربحها
 الى صيغ موضوعية ، فانه يجد نفسه وقد انتقل الى الطرف المقابل من
 الحقيقة التى يسعى فى طلبها ، فيتوقف عن التفكير أصلا . ذلك أننا اذا
 سئنا أن نتحدث عن الناس وفرديتهم وشخصيتهم وتضامتهم وضميرهم
 الفردى أو الجمعى ، فلا مناص من افتراض أن هذه العبارات تعنى شيئا
 وهو ما تنازعه كل المنازعة وجهة النظر الموضوعية للعلم . ان تفسير
 الظواهر بتصورات أخلاقية أو اجتماعية ليس شيئا آخر سوى اللانجاء
 بغير حق الى تفسيرات تتجاوز نطاق علم للأخلاق أو لاجتماع علمى حقا .

صفوة القول : ان حدود العلم تبعا للفلاسفة الذين نتحدث عنهم
 ليست مجرد أسلوب ، بل هى أكثر من ذلك دلالة على حقيقة متعالية
 بالنسبة الينا ، بدونها تصبح هذه الحدود ذاتها غير مفهومة ، ويجب على
 عقل العالم أن يحتفظ بذكرها اذا شاء أن يعطى تصورانه دلالة محسوسة
 تجعلها قابلة للاستخدام . فليس العلم اذن محايدا بالاطلاق ، اذ له
 وجهة ، واذا كانت هذه الوجهة تظل عامة جدا ، فهى على الأقل متوجهة
 نحو نفس الأمور التى يسلم الضمير الدينى بها .

لن يكون منذ الآن تصورا تعسفيا ، قد يجيزه العلم نظريا ولكن دون
 ان يكون على صلة به ، بل العلم نفسه يسعى اليه دون أن يعرف ذلك .
 وهكذا فى الوقت الذى ينشر الدين فيه أجنحته بحرية طبقا لمبادئه ، فانه
 يعرف أن الدعاوى التى ينبتها فى مبادئها العامة تناظر مسلمات العلم .
 ومن التحمس الشديد للعلم أن نجعله بتمثل كل مايسهم فى عمله الخاص
 ومن الملاحظ أن المفكرين الذين تحدثنا عنهم لم يفكروا فى استبعاد العلم
 كشئ غريب أو منافس ، بل طلبوا معونته بكل قوتهم حتى يجعلوا من
 الدين ، من الناحية التاريخية والطبيعية للأديان ، أصدق فكرة وأوثقها
 وأقربها الى التمام ، فتكون بذلك أجدر فكرة تليق بالدين وأعظمها أثرا .

الفصل الرابع

صعوبات قائمة

هذه الطريقة لفهم العلاقة بين الدين والعلم ومعالجتها ، هي بلا نزاع من أقوى الطرق التي يمكن تصورها وأكثرها حسماً . ومع ذلك فليس من المؤكد أنها ترضى من كل وجه ضمير رجل العلم أو رجل الدين .

فالروحاني رغما عن كل جهوده لمجرد جمع بعاليم العلم نون إن . يبحث عليها ، فهو يخاطر بانكار العالم حين يؤول الروحاني حدود العلم . بمعنى يلائم الدين . فان كان ما يؤوله عقيدة أساسية في نظر العلم ، فهو لا يدري وجهتها ، وان اعترف بحدود للعلم فهو لا يدري مدى ما تخفى وراءها . فكل تأويل سواء لما يجهله أو لما يتيقن منه فهو موضع شك عند العالم ، لأن العلم يفار أساسا على استقلاله ، وذاتيته ، وحقه في عدم المعرفة .

ورجل الدين من ناحيته يلح في التعجب لم يضطر أن يسأل العلم الاذن في الوجود . أنه لا يفكر بكل تأكيد في التطاول على نتائج البرهان العلمي ، بل يرى بغير مشقة أنه لا بد من وجود صلة بين العلم ، وأن الدين والعلم لا يمكن تنافرها تنافرا حاسما ، لأن الله مادام موجودا فهو علة العالم الذي يبحث العلم في قوانينه ، ولا يمكن أن تنعدم الصلة بين العلة والمعلول . ولكن الدين يطالب كذلك بذاتيته وحرية نموه ، فهو ككل حي يرغب أن يكون مستقلا بنفسه وأن يبسط من الداخل كل قواه . ولكنه يصبح مهددا بأن يجد نفسه محصورا في نظام يلوح أنه رغم كل شيء يخضع حق الدين في الظهور للتصورات العلمية .

فلا العلم اذن ولا الدين يشعر في نظام حدود العلم بكامل استقلاله الذي يتطلبه كل منهما .

حفا يبدو أن المسئلة تتحدى أدق الأفهام ، اذ لا بد من إيجاد وسيلة
 تتصور بها الدين حرا فى نموّه تبعاً لمبادئه الخاصة وفى الوقت نفسه
 مرتبطاً بالعلم بعلاقات معينة مفهومة • ولكن اذا كانت الصعوبة تبدو
 عسيرة الحل ، أفلا يرجع ذلك الى أننا نلج فى نمثل الدين والعلم كأنهما
 موجودان فى المكان بجانب بعضهما ، وكأنهما يمتازان على غرار الأشياء
 المادية ؟ فالعلماء يبحثون عن الموضع الذى يسمح به العلم للدين ،
 ويتساءلون هل حدود المكان التى يسغلها العلم تفترض مكاناً آخر قد
 يمتد وراء ذلك أو لا تفرض • وليس كل هذه العبارات سوى استعارات
 أو ناقلات للحقيقة الى لغة الخيال المكانيّة • فهل يمكن أن تكون الصلة بين
 الدين والعلم شيئاً بسيطاً يشبه الصلات المادية ؟ ألا ينبغى أن تكون
 بالعكس عسيرة المنال صعبة التحديد ؟ ألا ينبغى أن تكون بنحو ما فريدة
 فى نوعها ؟

فاذا كان الأمر كذلك فلا بد لاكتشافها من استخدام منهج أقرب الى
 المينافيزيقا من ذلك الذى بحثنا فيه • فهذا المنهج نقدى بحث ، لأنه يقوم
 على النظر فى العلم والدين كما يقدمان إلينا ، وعلى البحث فى شروط
 وجود كل منهما ، وكيف يمكن التوفيق بينهما اذا سلمنا بهذه الشروط •
 وهذا المنهج لا يمكن أن يؤدى إلا الى مواجهة الدين والفلسفة بعضهما
 ببعض ، وكأنهما قوتان متنافستان نريد كل منهما استبعاد صاحبتها من
 الميدان • ولعلنا نستطيع الكشف عن نوع من العلاقة أوثق وأكثر مرونة
 اذا كنا بدلا من الاقتصار على النظر الى الدين والعلم من خارج مع نعد
 مبادئهما ، نسعى الى معرفة كل منهما فى تكوينه ، والالام بأصلهما والمبدأ
 الباطن لنموهما • ويجب لأجل ذلك أن نلجأ لا الى النقد الفلسفى بل الى
 الفلسفة بمعنى الكلمة ، الى نظرية عن المبادئ الاولى للحياة العقلية
 والخلفية • وهذا ما حاول أن يفعله بعض أئمة المفكرين واضعين نصب
 أعينهم احترام حرية العلم ، مع الغيرة على تأكيد حرية الدين •

الباب الثالث

فلسفة الفعل

الفصل الأول : البرجماتية - التصور العلمى كامر فرضى ، مفهوم البرجماتية عن الحقيقة -
الفصل الثانى : تصور فلسفة للفعل الانسانى - العلم كخائق لنشاط الانسان - الدين
كتحقيق للارادة الشديدة العمق للنفس الانسانية - العقائد كخقائق
عملية خالصة - الدين والعلم كاستجابة للتميز بين مصدر الفعل
ووسائله .

الفصل الثالث : ملاحظات نقدية - صعوبات داخلية فى تكوين معنى النشاط الخالص - ضروره
مبدأ خاص عقلى للعلم وللدين ذاتهما .

انصرفت عناية ديكارت الى بناء نظرية عن المبادئ الأولى للحياة
الفكرية وللحياة الأخلاقية ، واعتقد أنه وجد فى العقل الأصل المشترك
لا للحقائق العلمية فقط ولكن العملية بل الديرية . واذا كان مذهبه
العقلى قد ظهر قليل الكفاية ، فقد يمكن أن نقف عند مقصده ، فنستبدل
بالعقل الخالص وهو ملكة فكرية قبل كل شىء فكرة النشاط التى أبرزت
الفلسفة اللاحقة على ديكارت أصالتها وقيمتها أكثر فأكثر . ألا تسمح
فلسفة الفعل بأن ترى العلم والدين يصدران من العقل البشرى عن أصل
مشترك ؟

الفصل الأول

البرجماتية

من الأفكار التي أصبحت منذ اليوم مألوفة لدى العلماء أن العقل فعال في إنتاج العلم ، وهم يعنون بذلك عادة أن كشف الحقيقة يتطلب من جانبه جهودا واختراعات ، أي يتطلب الاستخدام الذكي لكل ما تحت يده من مصادر . وليس غرضهم القول أن العلم في ذاته ، العلم بعد أن يتكون ليس الا حالة من حالات النشاط الانساني . فالفرض يصبح قانونا حين تبيته الوقائع ، وليس للطريقة التي كشف بها العقل هذا القانون بعد ذلك الا أهمية تاريخية .

أما الفلاسفة الذين نعرض رأيهم ههنا — على العكس من ذلك — فليس العقل عندهم من جهة نشاطه أداة العلم فقط ، وإنما هو حقا موضوعه وجوهره .

هذه الوجهة من النظر نلقاها وقد اصطنعت بطريقة مبتكرة في مدرسة فلسفية مشهورة معاصرة تعرف بالبرجماتية .

وبذهب البرجماتيون (١) الى أن العلم لا يفترض فقط مددا مستعرا للعقل الفعال الذي يواجه الأشياء من وجهة نظره ، ويخلق رموزا تلائم ما يستخدمه ، ولكنه يميل الى الفعل ، وليس له غرض آخر الا خدمة الفعل . ولك أن ترجع الى أصل التصورات العلمية فستجد دائما أنها

William James, **Pragmatism**, New York, 1907 —

F.C.S. Schiller, **The Definition of 'pragmatism and humanism**, Mind, 1905 ; **Axioms as postulates**, in : **Personal idealism**, edited by H. Start, London 1902. **Studies in humanism**, 1907 — La Revue Leonardo, Florence.

ندل على مناهج يجب اتباعها لتظهر هذه الظاهرة أو نلك ولنحصل على هذه النتيجة أو تلك • انها قواعد للفعل ، أوامر فرضية ، وليس لها خارج هذه الدلالة مضمون حقيقى • فالقضية التى لا يولد عنها نتائج عملية فليس لها معنى • وليس الخلاف بين قضيتين الا لفظيا ، اذا لم ينتهيا الى خلاف فى طريقة العمل •

والقول بأن دلالة الصيغ العلمية دلالة علمية بحنة ، هو قول بأن هذه الصيغ لا ترجع الى الماضى بل تتجه الى المستقبل • فالعلم لا يبحث فى الماضى الا على ضوء المستقبل • انه ينبئنا عما يجب أن نتوقعه اذا أدينا هذا العمل أو ذاك ، ويخبرنا عن الاحساسات التى تحدث لنا اذا أحسنا بالفعل بهذا الأحساس أو ذاك •

ومن هنا نشأت الفكرة البرجمانية عن الحقيقة • ليست الحقيقة هى مطابقة تصوراتنا لهذا الجزء أو ذاك من كل جاهز ومعطى من قبل يستجيب لما يسمى بالعالم ، بل هى بكل بساطة ما يمكن أن يقدمه لنا تصور ما من نعم اذا وضعنا نصب أعيننا هذه النتيجة أو تلك • فالحقيقة تعنى قابلية التحقيق ، وقابلية التحقيق تعنى امكان هدايتنا فى أثناء الخبرة •

ولن تصبح حقيقة تصور ما منذ الآن يقينية أبدا الا بعد الحدوث . والحقيقة المبرهن على صحتها لا يمكن ، حتى فرضا ، أن ترجع بالضرورة الا الى الماضى لا المستقبل •

وليس هذا كل شيء • فالعلم لا يتطلع فقط الى الفعل ، بل هو نفسه فعل أى قوة فعالة مبدعة • وهذا المستقبل الذى تسعى دلائله اليه هل هو محدد من قبل ؟ هل جهلنا وحده هو الذى يمنعنا من التنبؤ به دون خطأ ؟ أصحاب المذهب العقلى يؤكدون ذلك ، ويرون أن الحقيقة قد صنعت كاملة منذ الأزل • وفى القول المأثور أن الحاضر منقل بالماضى مملوء بالمستقبل • أما وجهة نظر البرجمانيين فتختلف عن هذا تماما ، فهم يرون أن الحقيقة فى سبيل التكوين حقا ، وأن المستقبل ليس محدودا من قبل فى الحاضر • وهم يضعون العلم نفسه على رأس الاسباب التى تخلق المستقبل ، هذا العلم الجبر الانسانى الذى يفرض على الطبيعة أناراً لو تركت الطبيعة لنفسها ما أنتجتها •

أكسر من ذلك فان الاعتقاد الذى يصحب أفكارنا فى داخل شعورنا ، والامان بتحقيق حادثة ما هو نفسه عند البرجمانيين عامل على هذا

التحقيق . وقد يخلق الايمان تحقيقه وتجربى الخاص ويصبح صادقا بنفس فعله .

وليس الايمان حالة تضاف من خارج على النفس الانسانية ، وتنقض بتأثير الارادة . ولا ريب أننا لا نستطيع أن نعطي أنفسنا أى اعتقاد كيفما انفق ، ولكن الحياة نضع أمامنا بدائل لا يتم الاختيار بينها بحسب العقل فقط ، بل يكون هذا الاختيار مستحيلا اذا التزمنا البراهين العقلية الخاصة فقط . ومثال ذلك المشكلات الدينية حين نبحثها من خلال عباراتها الجوهرية والعملية . هل المجتمع الانسانى ، والعالم ، والكون فى نظرى هو ما يشيرون اليه بقولهم : هذا ؟ وأين ذلك الشئ القريب الذى نخاطبه بقولنا : أنت ؟ ان سلوكى يختلف تماما بحسب الطريق الذى أعزم على السير فيه ، ومن الواضح أن العزم يتوقف على ارادتى . ويتوقف على الاعتقاد أو عدم الاعتقاد فى واجبى نحو غيرى من الناس ونحو العالم، مما يترتب عليه تعديل مجرى الحوادث أو نركها تجرى مجراها .

فالحقيقة نفسها ، من وجه يستحيل تعريفه ، نتاج انسانى ، ليس فقط لأن الانسان هو الذى يصنع العلم ، بل لان موضوع العلم نفسه ، وهو الموجود ، وهو ما يبدو أن العلم ليس الا نتيجة له أو صورة منه ، أبعد الأشياء عن أن يكون مصنوعا منذ الأزل ، بل يحدث على الدوام بفعل الكائنات المحسوسة التى هى مادته ، وعلى الخصوص بفعل الانسان الذى يعتمد بالضبط على العلم وعلى الاعتقاد .

الفصل الثانى

تصوير فلسفة لفعل الانسانى

من العسير أن نستخلص نصيب الفعل فى العلم بأكر نفاذا وبراعة
 كما فعله البرجماتيون . ولكننا نتساءل ألا تبقى خاصة هذا الفعل نفسه
 ودلالته فى هذا المذهب على الأقل اذا نظرنا اليه على حدة غير محدودتين
 بعض الشيء ، مما يلوح أنه يرجع الى تعدد المفكرين الذين يندرجون تحت
 اسم البرجمانية ، أو ممن يطلق عليهم هذا الاسم .

فالفكرة ، أو الاعتقاد الصادق — كما يقولون — اعتقاد يمكن
 تحقيقه ، صالح ، فعال ، انه اعتقاد يدفع النمن . ولكن معنى لفظة الدفع
 تختلف الى ما لانهاية له . فهذا لا يقبل الدفع إلا بالذهب الرنان . ويطمع
 ثيوتن أن يكون ثمن ما يدفع اليه تعميمات ترد قوانين الكون الى الوحدة .
 وهذا يطلب من العلم المتعة المادية ، وذاك يترقب منه الحصول على زهو
 المعرفة واللذة القصوى بالكتشف عن أسرار الاشياء الميكانيكية . ويسمح
 آخر النافع ما يؤيد سلام النفس ، أو قوة الخلق ، أو اتفاق الافكار مع
 بعضها ، أو امتداد الموجود وتعظيمه ، أو تحقيق مجتمع يجمع بين الوحدة
 والحرية ويخضع للأهداف المثالية للانسانية . والبرجمانية لا تستبعد أى
 نظرة من هذه النظرات ، ولا تفرض منطقيا أى واحدة منها . ذلك أن
 البرجمانية منهج أكثر منها مذهب ، انها تحديد العلاقة بين النظر والعمل
 أكثر منها نظرية للعمل نفسه . وهكذا فان البرجمانية من حيث هى
 كذلك لا تستغرق فكرة فلسفة الفعل .

ويجتهد بعض المفكرين — تدفعهم الغيرة الى تحقيق فلسفة الفعل بشكل
 أتم — أن يبينوا أن الفعل على الرغم من أنه موجود فى قلب العلم فانهم
 لا يبدون اهتماما عاما بما له من فاعلية وعمل فقط ، بل بالفعل بمعناه

الكامل ، الفعل بما له من خصائص ايجابية تميزه عن مجرد التدخل في مجرى الظواهر التي وحدها تعرفه بأنه فعل صحيح .

الحق ان المذاهب الصادرة عن هذا الفكر متباينة جداً في نفسها ، ولا بد لمعرفتها على وجه الدقة أن نبحث كلا منها على حدة . ومع ذلك فلها على الأقل اتجاه مشترك لا يصعب تمييزه .



هذا الاتجاه فيما يختص بالعلم هو كما يأتي :

يقول أصحاب فلسفة شديدة الذبوع منذ بضعة أعوام (١) اننا اذا سلمنا بأن مسلمات العلم ومبادئه وتعريفاته هي اصطلاحات ونتائج لاختيار تحكمي ، فنحن نعلم أنها باعتبار أنها عارضة وقد تكون من وحي التجربة ، لم يفرضها العلم ولا يمكن أن يفرضها . اذ بين التجربة والتصورات التي نستخدمها لتأويلها علمياً يوجد حل متصل ؛ ولكن لا يترتب على ذلك أن هذه التصورات اختراعات مصنوعة . أن علة التحديد الذي لا تقدمه الأشياء الا شديد النقص يرجع في نهاية الأمر الى العقل نفسه الذي يتخيل الفروض ، ويركب التعاريف . وليست الصدفة أو أى نشاط كيفما اتفق هي التي تقوم بالمهمة العلمية ، بل هو نشاط محدد من الممكن بيان خصائصه .

فأولاً ، الافكار التي بمعونتها يبني العلم هي اختراعات حقيقية . انها ليست حادثة فقط ، ولكنها تقوم على أساس ، وهي خصبة ، ولها هذه القيمة الذاتية التي تميز ابداع العبقريّة من نزوة الخيال . وتحصل هذه الاختراعات في كل الاتجاهات الى غير حد من الخصوبة والتعدد والطرافة . وكل اختراع منها يكافح في سبيل البقاء ، ويتعدل ، ويتلاءم مع تقدم المعارف ، ولا يكاد يولى حتى يبعث اختراعات جديدة . وبهذه العلامات نتعرف الى فعل الموجود الحقيقي الذي يبذل جهده ليعلق نفسه ، ويبقى ، وينمو ، ويثبت وجوده . فما طبيعة هذا الموجود ؟ هذا هو ما تجليه الغاية التي من أجلها تتصور كل هذه الانواع من الخلق .

يلج بعض المفكرين في ابراز جهد العقل في ملاءمة أفكاره مع الوقائع المعطاة من التجربة ، ولهم الحق في ذلك . فالعلم الحديث يريد أن يضع

(١) انظر : بوانكاريه ، ملهود ، دوهيم ، لوروا ، هوقندج ، وغيرهم .

يده على عالم الواقع لا أن يكون تأملا جديا لعالم خيالي . غير أننا قد نحرف عن جادة الصواب اذا اعتقدنا أننا بذلك نستبعد تلك الفلسفة الانسانية ، فلسفة أفلاطون وأرسطو ، التي تستهدف تركيب عالم معقول يقوم على العالم المحسوس الذي نضل فيه عقولنا .

وتميل الفروض العلمية بوجه عام الى أن تضع في العالم الوحدة أو البساطة أو الاتصال . وهذه الخصائص ليست وقائع من ثمرة الملاحظة ، لأنها تظهر أولا كأنها مقابل الحقيقة . بل انه ليس التوفيق بينها ، لأن عالمنا ما دامت كثرة أجزائه لا نهاية لها ، فإن ترغب أن يكون واحدا كأنك تتطلب من كل أجزائه أن يؤثر بعضها في بعض وأن يتأثر بعضها ببعض مما يجرى الى تعقيد لا خلاص منه . والامر كذلك في البحث عن الاتصال ، لأنه ابتعاد عن البساطة التي من الأفضل أن تضمنها كثرة المفولات تنميز فيما بينها تماما .

فما هي اذن هذه الغايات التي ينشدها العلم ان لم تكن قوانين يفرضها العقل على الاشياء ، لأنه بمقتضى طبيعته لا يستطيع أن يتمثلها كما تعطي له بالتجربة البحتة .

ولما كانت الوحدة والبساطة والاتصال تؤلف ما يسمى بالتعقل ، فليست أي حياة ذهنية كيفما اتفقت هي التي تتجلى في الاختراع العلمي ، بل الحياة الخاصة بذكاء وعقل تمتاز بنموذج معين من النقل .

أهذا كل شيء ؟ أليس العقل أداة العلم ؟ هل للعمل الذي يحققه العلم غرض خارج عن ذاته ؟ وهل يرمى فقط الى العمل بالمعنى النفعي لهذه اللفظة ؟

يلوح من العسير انكار علم مجرد عن الهوى موجود عند الانسان ، أو ان نشئت علم اهتمامه الأخير هو العلم ذاته . حقا لا يزال كثير من العلماء في الوقت الحاضر يحملون لواء الفكر اليوناني ويقولون مع أرسطو بالعلم للعلم ، وأنه : « مع أن كل المهام ألزم من مهمة العلم ، لكنك لا تجد أي مهمة أفضل منها » .

قد يعترض على هؤلاء المفكرين بأنهم يتخذون من الوسيلة غاية . وهذا الاعتراض جائز ، ولكن هذا التبديل الذي يرى فيه البعض خطأ هو قانون عدليم من قوانين الطبيعة وأحد موارد خصبها . فمع أن المادة اسما هي وسيلة بالنسبة للحياة الا أن الطبيعة تظهرها كما لو كانت غاية في

ذاتها • وغريزة الحيوان النسي ليست بالنسبة للانسان سوى وسيلة نعد عند الحيوان غاية • ويرجع ضخامة النمو الانساني الى أن كل فرد يقدر مهنته تقديرا غريبا فيتصور أنها غاية بل انها أسمى كل الغايات وأشرفها • وليس الجميل الا خصائص معينة للأشياء فصلت على حدة ونميب لذاتها وما اللعب ؟ أليس هو مجرد الرياضة للكاننا وكان هذه الرياضة غاية هي ذاتها • ومادا يهم في نهاية المطاف أن يكون النسي في أصله - وتبعاً للنطور التاريخي - غاية أو وسيلة ؟ ان تقدر قيمة الأشياء لا بتوقف على دورها الغائي . فاذا أراد الانسان أن يرفع العلم فوق النافع ، أو أن يقرر أن العلم نفسه هو المنفعة القصوى فكيف نبت له أنه مخطيء ؟ اذا نظرنا الى أحكام الناس العملية رأينا أنهم يجدون لذة في قلب الترتيب المقرر للوسائل والغايات ، فبرفعون الى أعلى درجة ما لم يكن في الأصل الا نانويا أدنى • وهذا هو الأصل في الغالب لكل ما يحدث من جديد وعظيم •

ومع ذلك فالعلم حين نجرده من المنفعة بمعنى الكلمة لا يتحول لهذا السبب وحده الى غاية مطلقة ، بل يصبح وسيلة لنمو العقل الذي كما يقول ديكاوت : يحتاج الى أن يرضع لبان الحقائق حتى يوجد وينمو ويتحدد تبعاً لطبيعته • والعقل ككل كائن لا يوجد الا حين يفعل ، فهو يتكون بنفس فعله • وهو يخرج بالعلم الذي هو أكمل أفعاله الفكرية الى الفعل ما يشتمل عليه من قوى فكرية •

وهكذا ليس العلم عملاً من أعمال الطبيعة التي لن يكون التسعور الا مسرحاً لها ؛ وليس كذلك مجرد حشد من المعلومات ، المنفعة هي علة وجودها . ولكنه نشاط محدد ، انه النشاط الانساني نفسه من حيث انه نشاط عاقل بصبر . والعلم في هذا الصدد كاللغات التي أحسن الاستاذ بريال (١) Bréal القول فيها ، فذهب الى أنها ليست كائنات ، يوجد مبدأ وجودها وتطورها خارج العقل البشري • فعقل الانسان وذكاؤه وإرادته هي وحدها العلة الصحيحة للغة ، ولا تستطيع اللغة أن تتجرد من هذا كله ، اذ لا حياة لها الا بما تستمد من هذه العقل نفسه .



في الوقت الذي كان بعض العلماء يمينون لنا العلم على هذا النحو

صادرا عن النشاط العقلي للانسان ، ظهر مذهب مماثل فيما يختص بالدين (١) .

فالدين غالبا ما يقدم كأنه نظام من الاعنفادات والتعاليم المفروضة على الانسان من خارج . ويبين بعض المفكرين بأدلة عقلية أن مثل هذه السلطة لها حقوق صحيحة وأنها تأمر باعتناق هذه العقيدة ، والقيام بهذه العبادات ؛ ثم يجعلون الدين قائما على مجرد الطاعة لهذه السلطة .

غير أن هؤلاء الفلاسفة الذين نتحدث عنهم يلاحظون أنه اذا سلمنا بدقة هذه الأدلة ، وبأن قضايا الايمان المفروضة على ذلك النحو بعدم الى العقل معنى يبلغ من الوضوح الحد الذى يقع فيه الاعتقاد على أفكار أكثر مما يقع على ألفاظ ، فكيف نشق فى أن تؤلف هذه الاعتقادات والطقوس عند الناس دينا بالمعنى الذى يضفيه الضمير – والتعاليد المسيحية على الخصوص – على لفظة الدين ؟ فالدين فى النفس حياة فائقة على الطبيعة . ولا توجد حياتان ، احدهما الى جانب الأخرى ، ومستقلة كل منهما عن الأخرى ، تؤلفان شخصين متميزين ، ولكنه الشخص بعينه يحتفظ بوحدة ويرتفع بمستوى حياته الى أعلى طبقة . كيف نستطيع الاعتقادات أن تبلغ مثل هذا الأثر اذا لم تكن على صلة باطنية بطبيعة الشخص ؟ من الواضح أن مثل هذا الاعتقاد حتى اذا كان قائما على أساس منطقي يشغل قلب المرء وضميره أقل بكثير مما يشغله الاعتقاد فى مبدأ أرشميدس أو الجاذبية العامة . فاذا لم تكن الاعتقادات الدينية سوى اعتقادات منطقية فلن تكون الأعمال التى تسمى دينية بالنسبة للانسان الا حركات خارجية لن تشارك نفسه فيها .

ولكن قد يقال ان الانسان محدود النهاية ، غير معصوم ، مائل الى الشر . وأن الدين يجب أن يكون فعل الله الذى يؤثر فى الانسان لهدايته . فكيف نجد فى الطبيعة ذاتها اتجاها نحو الدين ؟ ليس ثمة الا دور واحد يليق أن يقوم به الكائن المتناهي بازاء اللامتناهى ، ذلك الدور هو الطاعة . اللهم الا ان شئت أن ينضمّن المتناهى بنفسه اللامتناهى وأن يحيط به . ولكنه لن يتمكن من ذلك الا اذا كان متطابقا وياه . والتمسك بمثل هذه النظرية يدفعنا الى هاوية وحدة الوجود .

يجيب فلاسفة الفعل : بأن هذا النمط من التفكير قد يكون مقبولا اذا لم يكن الانسان الا عقلا تحل فيه التصورات محل العلاقات بين

Maurice Blondel, L'Action. Paris, 1893.

(١)

الأشياء ، ولو أن الحق فى ذلك أن التصورات لا تجيز فى نهاية الأمر
الاعلاقات التضمن والمنافاة . فمن وجهة نظر الفيلسوف الفكرى اذا لم
يكن الله والانسان متطابقين فلا بد بالضرورة أن يكون أحدهما خارجا عن
الآخر . وبهذا المعنى متى استبعدنا مذهب وحدة الوجود فلا يمكن أن
يكون الدين بالنسبة للانسان الا أمرا مفروضا من خارج .

ولكن الانسان ليس عقلا فقط بل هو - أيضا وأكثر مباشرة - نشاط ،
أو الأولى أنه فعل وحركة مستمرة نحو شئ يخيل إليه أن الظفر به
يسليه ويزيد فى كيانه . وقد يلوح أننا يمكن أن نجد فى شروط الفعل
الانسانى البحث هذه الذاتية الخاصة المميزة للفوقطبعى على الطبيعى ،
نعنى اتحادا دون اندماج ، مما ينشده الدين ولا يستطيع العقل أن
يبرهن عليه .

والفعل الذى نتحدث عنه ههنا هو بوجه خاص فعل الارادة أو الفعل
بلا منازع .

ونبعا لفلسفة الفعل الحديثة ، لو أن الانسان كان يريد علانية
ما يريده سرا ، أى أن يعرف الغاية التى إليها تنجته ارادته بالطبع ، ولو
عزم عزما أكيدا على تحقيق هذه الغاية فسيذكر انه فى حاجة الى الله
والى الفوقطبعى لتحقيق مطلوبه الخاص .

وبعد فما الفعل ؟ قد يقال ان الانسان يفعل ، وانه يفعل كإنسان
بحكم أنه بطهر القوة ويسعى الى التلاؤم مع الأشياء الخارجية . فالغاية
ضرورية للفعل ، وهذه الغاية لكى توجد وتحدد فعلا صحيحا يجب أن
تكون سببا آخر يختلف عما تحققه الطبيعة من تلقاء نفسها بقوانينها
الميكانيكية . ان ذلك الذى يفعل ينظر الى أمام وإلى فوق . وليسست القوانين
أى المعرفة بالشروط المغطاة الا أدوات لتحقيق شئ جديد أفضل مما تعمله
الطبيعة .

ماذا ينبغي الانسان فى الحقيقة ؟ ما تلك الارادة الأولى التى تهز
كل كيانه الأخلاقى والفكرى ؟ وفى تحديد هذه الارادة الأولى تقوم
المشكلة الرئيسية لحياة الانسان .

والفعل يستهدف تحقيق مشروع . والفعل الكامل هو ذلك الذى
تتجلى فيه القدرة على قدم المساواة مع الارادة . والآن فلنتأمل الصور
المتعددة للفعل الانسانى ، والفعل الانسانى البحث ، مثل : النشاط

العلمى ، فعل الفرد ، الفعل الاجتماعى ، مجرد الفعل الأخلاقى . فإن نجته
أنا منها ينطوى على المساواة المنسودة .

والعلم يتضمن حتمية لا تنصور الا مفروضة بحرية بوساطة علم
بسيطر عليها . والنفس ، والمجتمع ، والانسانية تقدم للانسان كمبر من
الأمور التى تستجيب لانجاهات ارادته ، ولكن من المستحيل أن يطلب هذه
الغايات مع التأمل دون الرغبة فى التعالى عليها ، وبدون ملاحظة أنها تهديه
— مهما يكن من أمرها — الى طلب شىء أسمى منها .

وهكذا يكشف الفعل للانسان عن وجود ارادة أولية فى نفسه
أعلى من كل الارادات التى تقف عند أمور هذه الدنيا .

ومنذ ذلك الوقت يمثل الفعل أمام ضميره أحد أمرين . فإذا لم يرض
بأن يريد الا ما تعطيه له التجربة ، بقيت ارادته متعطشة عاجزة ؛ أما اذا
جرد ارادته الحاضرة من الأمور التى لا يمكن أن تشبعه ، نظمها بحسب
هذه الارادة المتألمة التى تفوق نفسها كما تفوق كل الطبيعة، عندئذ يتصور
أنه يمكن الحصول على هذا التوازن بين الارادة والقدرة ، وهو نهائية
ما يتطلع اليه . وبعبارة أخرى اما ارادة بغير قدرة ، واما قدرة مع العدولة
بوجه ما عن ارادته . وهذان البدلان يشيران فى الذهن فكرة موجود
متعال على الانسان ، وفى الوقت نفسه ذاتي له . فهو ذاتي ما دام معبرا
عن ارادته وحركته الأولى ؛ وهو متعال ما دام غير معطى ، ولا يمكن أن
يعطى فى العالم الموضوعى الذى يحيط بعقله به . وهذا هو بالذات الفائق
على الطبيعة : انه حياة وفوة وكون يتطلبها الفعل الانسانى ، ولكن الفعل
الانسانى بذاته عاجز عن تحقيقها .

واختيار أحد هذين البديلين أمر ضرورى محتوم، لأن كل فعل يقتضيه
وهذا الاختيار متى وضعت حدود المشكلة فلا يمكن أن يكون الا من أعمال
الايمان والأمل والمحبة ، نعى نفس الفعل الذى يقوم فى أساس الحياة
الدينية .

وهكذا ترد الحاجة الدينية بمعنى الكلمة الى الشروط الجوهرية
للفعل الانسانى ، فلم تعد الحاجة الدينية مجرد أمر شخصى قد يستطيع
التحليل حلها وتجريدها من منزلتها ، وانما هى شرط الفعل الانسانى
كما أنها شرط كل معرفة ، وكل ضمير، ومن ثم فى نهاية المطاف شرط كل
الوقائع من جهة أننا نرددها الى الموجود ونذكرها على أنها حقائق .

ولكن الأديان لا تقوم فقط على هذا الوحي الباطن للضمير ، بل تقدم في صورة عقائد تهب العقل أمورا للاعتقاد محدودة وخاصة ، منها تستحق طقوس معينة . فما أصل هذه العقائد ودلالاتها ؟ (١)

فإذا وجب أن ننظر إليها كأنها معارف بالمعنى الكامل والعلمي لهذه اللقطة ، فلن تثبت أمام العقل ، وبوجه خاص أمام العلم والفكر الحداثيين فالعقيدة بمعنى نظري بحث فضيعة نعرض على أنها لا تقبل البرهان . ولكن العقل النظري لا يسلم إلا بما يبرهن عليه أو يقبل البرهنة بشكل ما . فان قلنا : ان العقائد يفرم البرهان عليها بمنهج السلطة ، قلنا : ألا ينادى العلم الحديث بانكار منهج السلطة ؟

والعقيدة من وجه آخر فضيعة نفس منطوقها لا يمكن أن يساق الى حالة تصور واضحة متميزه . لاشك أن الالفاظ والتعاريف الموجودة فيها محدودة مضبوطة ثابتة مما يخيّل للعقل توهم معرفة . ولكن من يستطيع القول في عبارات مفهومه حقا ماذا يعنى بالذات الالهية ، وبأثر النعمة في نفس الانسان ؟ من يستطيع القول اذا عرف نفسه ماذا يعنى بالاله ؟ وفى ذلك يقول جيته على لسان فاوست :

سل الكهان والحكماء

تجدد في جوابهم

السخرية من السائل

وأخيرا اذا وجب اتباع العقائد حرفيا ، فلماذا نغض أعيننا عن الدليل ، انها بذلك لا تتفق شكلا مع العلم .

لكل هذه الأسباب نضع المسألة منذ الآن في هذه العبارات : اما أن تسقط العقائد واما أن تفهم بنحو يختلف عن النحو النظري الخالص .

فهل ينطوى البحث عن معنى للعقائد لا يكون في أساسه نظريا على عمل جرى ، هو استبدال وجهة نظر جديدة بوجهة النظر التقليدية ؟

وفيما يذهب اليه فلاسفتنا يترتب على نفس تحليل العقائد ودراسة تاريخها انها لا تعرض بذاتها على أنها معارف ، وبخاصة معارف ايجابية

Edouard Le Roy : *Dogme et Critique*, Paris, 1907.

(١)

George Tyrell, Fogazzaro

وانظر :

كاملة • بل ان مدلولاتها سلبية قبل كل شيء ، وفى ذلك يقول القديس أوغسطين :

«لا تتوقعوا منى أيها الاخوان أن أفسر لكم ، كيف يعرف الله ، ولكنى أقول ان معرفته ليس كمعرفة الإنسان» .

فكيف نتخذ من مفهوم الذات الالهية تصورا موجبا واضحا متميزا ؟ ان الجمع بين هاتين اللفظتين ، الذات والالهية ، يدفع بالعقل الى هاوية من الصعوبات ان ما تقول به هذه العقيدة بوضوح هو أن الله لا يمكن أن ينصور كشيء أو كامر من الأمور الشبيهة بما ندركه بالحواس • وكما كان القديس نوما يقول — وكان يرى أن الايمان على الجملة محصور فى الشكليات المدرسية — ان العقائد تعرف الأمور الالهية سلبيا ، بطريق السلب *Via remotiones* ، وذلك باستبعاد التحديدات التى لا تلائمها •

هل معنى ذلك أن الموجود يتصور ببساطة فى مقام العدم مما لا يعطى الا انبثا مجردا ليس له مدلول حقيقى ؟ لقد كان ليبنتز يقول : ان المبهم واللا معرف لا يدلان على العدم • ولنا كل الحق فى التسليم بوجود فكرة فعالة عن شيء ما ، على الرغم من أننا لا نستطيع التفكير فيها بتميز ، وبخاصة اذا كنا بصدد أمور تفوق بطبيعة جوهرها نطاق تصوراتنا • الواقع نحن نعيش على تصورات لانفهمها الا فهما غامضا ، فهى تسبق وتوجه كلا من الفعل والبحث العلمى نفسه ، الذى لبس فى آخر الامر ألا جهدا لرد التصورات الى أفكار مميزة .

واذا نظرنا الى العقائد من الوجهة العملية والاخلاقية أصبحت مرة أخرى واضحة وإيجابية . فما هى الذات الالهية ؟ لا يمكننى التعبير عنها بعين العقل ، ولكننى أفهم مباشرة هذه الوصية : اجعل علاقتك بالله كما كنت تتصرف مع شخص •

فاذا كانت العقيدة قبل كل شيء نصيحة عملية فلا يترتب على ذلك أن تكون الصيغ النظرية التى تتقدم بها الى الناس موضع احتقار أو عدم مبالاة •

فهذه الصيغ ضرورية ، لأن الفعل الانسانى ليس منفصلا عن الفكر كما ان الفكر الحقيقى غير منفصل عن كل فعل • والفعل الذى هو محل العقيدة هو الفكر الفعال ، الفعل الذى يكون واحدا مع فكرة ولو أنها مبهمة — وهو مالا سبيل الى تجنبه ما دامت النسبة غير محفوظة بين

موضوعها وفهمنا - الا أنها بداية حدس عملي ، وبعث على التفكير ، ومصدر
لتصورات ومدرجات . ليست العقيدة اذن قضية عملية بحثية ، ولكنها
تتضمن على عنصر نظري . وفي العقل نفسه يوجد اللفظ بالقوة .
فمن الطبيعي ومن المفيد أن يوضع اللفظ في مكان الصدوره ران
بنمي .

والحدس الخاص المجرد من كل ادراك لا يستطيع الشعور بلوغه ،
ولا يمكن نقله الى الغير . وما اللغة بما فيها من ازدهار لا نهاية له ، والعلم
وما فيه من نظام من الرموز ، وعالمنا الخارجى نفسه وما فيه من اختيار
للعلاقات التى يتربك منها ، الا علامات اصطنعها الانسان للدلالة على
انطباعاته ونقلها الى بنى جنسه . فكل فكر يميل الى التعبير عن نفسه ،
وكل نشاط هو مبدع للصور .

وهكذا تنبع من نفس العقيدة صور من شأنها تثبيت العقيدة أمام
الشعور ، بحيث نسمح لامرء أن يتحدث عنها الى بنى جنسه .

وتبعا لفانون المعرفة الأساسى لكى نحقق هذه الصور قبول التعقل
والنقل وهما أداتان ضروريتان للصور ، فانها تتلاءم مع المقولات الموجودة
بالفعل فى العقول التى تتلقاها . والأمر فى العقل كالحال فى الجسم ،
أطعمته تتركب من مواد يمكن أن تستحيل الى جوهره .

وذلك هو السر أنه فى النظريات التأملية التى تتلبس بها العقائد
لصيح متخيلة ومفهومة ، توجد على مر العصور الأفكار العلمية أو
الفلسفية التى تمثل الأحوال المتتابعة للحكمة البشرية . فكيف نلوم
الانسان على نكريس أحمل نمار من عمل ذكائه لخدمة الله ؟

ومع ذلك فتاريخ العقائد قائم بين يدي الانسان ليذكره بأن أوامر
الله عملية أساسا ، وأن ما تتضمنه من معنى يفوق الى أقصى حد كل
ما يمكن أن يحاوله الانسان من توضيح وشرح .

والعمل الفكرى الذى هو بمقتضى جوهره نسبى بالاضافة الى شروط
التعقل فى مجتمع ما لا يمكن أن يقدم الا رموزا ولغة نافعة أبدا ، وهى
دائما مطلعة الى الكمال ومؤقتة فيما يختص بالعقائد الدينية .



وهكذا نشأت فى وقتنا الحاضر فلسفة للعلم وأخرى للدين يسيران

فى طريقين متوازيين لا فى طريق مشترك ، ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الانسانى . واذا عارضنا بين هاتين الفلسفتين رأينا بينهما من التوافق ما ييسر الجمع بينهما فى فلسفة واحدة نسميها فلسفة الفعل .

ويعتبر مفهوم الحياة فى كلا الجانبين أساسيا . فالحياة فى هذين الجانبين حين تشعر بذاتها تعبر عن نفسها برموز يؤلفها العقل وصور ثابتة ومتغيرة فى آن واحد شبيهة بالنماذج النابتة مؤقتا التى تميز مراحل التطور فى الطبيعة .

وهى الى جانب ذلك حياة واحدة ، هى الحياة الانسانية بما تمناز به من خصوصية ورقى ، والتى تسعى الى التحقيق من هذا الجانب وذلك . وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجذع المشترك الذى ينفرع عنه العلم والدين ، وبه يفسر تمايزهما كما تفسر العلاقة بينهما . لأن نشاط الانسان بمعنى الكلمة له صورتان جوهريتان : فكرى وارادى ، أما العلم فهو ازدهار النشاط الفكرى ، وأما الدين فهو التحقيق التام للنشاط الارادى . ومهما تتسع آفاق العالم — وهو موضوع العلم ، ونسبامى فكرة الله — وهى موضوع الدين ، فانهما يلتقيان فى الانسان ، والذى تشارك الطبيعة بوحدها فى كل منهما .

وتسمح هذه الفلسفة — فيما يقدر أصحابها — بنصير العلاقة بين الدين والعلم بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة الفكرية .

فالعلم يفهم للانسان وسائل للمفعل الخارجى ، فيتمكن بذلك أن يرسم ارادته الى حركات تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العالم المادى .

ولكن من الطبيعى أن يتساءل النشاط الانسانى وقد وهب بمثل هذه القوة عن مبدئه وغايته . وهو بهذا السؤال انما يفتح باب المبدان الدينى . فالدين هو هذه الحكمة السامية التى نعين للانسان غاية جذيرة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنة الضرورية لطلب هذه الغاية طلبا فعلا مشمرا .

حتى اذا نمينا فكرة العلم وفكرة الدين ، رآهما العقل على هذا النحو يتقدم أحدهما على الآخر .

فالكلمة الأخيرة للعلم هي رد الطبيعة الى رموز مفهومة تجعل الطبيعة تحت تصرف الانسان . ولكن مهما تبلغ هذه الأمور التي بها نفس الكون من سمو ، فهي متصورة بوساطة الانسان ، لا أنها هي الانسان نفسه . وهو اذا تأمل تساءل عن فيمتها بالنسبة اليه ، وهل يجب عليه أن يندمج فيها أو أن يستخدمها . والانسان وبخاصة الانسان الحديث الذي أخذ يسعر شعورا قويا باسراع الحياة وبوجه خاص بجلال الحياة الخلفية والدينية — يستخدم ذكاه للفحص عن صفات هذا الذكاء نفسه . فهو يتساءل ، باسم هذا المعنى الباطن للحقيقة الذي يكون الأساس المطلق للعقل ، عن الذكاء كما يتحقق في العلم أكاف هو في هذا التحقيق ومرض لضمير الانسان ؟ . ووضع السؤال على هذا النحو دليل على تصور امكان الدين .

والدين من ناحيته يريد أن يكون الانسان كأنه شريك منعاون مع الله ، فهو لا يزدري اذن الملكات الانسانية ، ويتوقع من العقل البشرى أن يطبق لغته التي هي مجموعة من الرموز والصيغ يملك التصرف فيها للتعبير في عمق وأمانة واصابة ما أمكنه الى ذلك سبيلا عما يفوق بذاته أى لغة انسانية . وليس هذا كل شيء ، اذ من الواضح أن هدف الدين الوحيد أن يحدث في الأفراد حياة مغلقة منعزلة ، لأن الله ليس خارج العالم بل يؤثر فيه بفعله . فالدين يتوقع اذن من الانسان أن يعمل من جهته بوساطة العلم الذي يكسبه القوة المادية على ظهور مملكة الله .

بهذا المعنى تجمع العلاقة بين الدين والعلم عند المفكرين الذين نعرض آراءهم شرطين ، ولو أنهما متضادان في الظاهر الا على أنهما ضروريان على حد سواء ، وهما الوحدة الأساسية والاستقلال الخاص بكل منهما .

أما الذي يصنع الوحدة بين العلم والدين فهو الفعل الانساني الذي منه ينولد كل منهما ويوجد فيهما الوسائل التي بها يتحقق في أكمل صورة .

وأما ما يضمن استقلالهما فهو هذه الخاصة العامة اللازمة للحياة ، والتي من شأنها أن تحمل في آن واحد ألوانا من النمو قد تبدو متنافرة اذا فهمت فقط من جهة التصورات التي تمثلها . ولقد تبدو المتناقضات التي يجدها المحلل في قلب الانسان بعيدة عن التفسير ، ولكنها ليست متناقضات الا من وجهة نظره المجردة كمنطقي ، أما الحقيقة فانها مظاهر

نسنتى للحياة لأنها حرة تميل الى أن تبرز الى الوجود كل ما يمكن أن يوجد . بل لقد يبدو . أن الحياة يلذ لها أن تجمع بين المتطرفات التى نسميها أصدادا .

فالعلم والدين مرحلتان فى حياة الانسان ، واحدى هاتين المرحلتين هى هذه الحياة فى امتدادها نحو العالم الخارجى ، والأخرى هى هذه الحياة نفسها وقد اتجهت بالعكس نحو مبدئها ، نحو مبدأ كل حياء تستمد منها القوة على التسامى الى ما لا نهاية له . والاختلاف بين هذين النوعين من النمو يقع بحيث لا يمكن بأى شكل أن يعارض أحدهما الآخر . وكل منهما عمليا يمكن أن يتصور على أنه مستقل وقائم بذاته .

حفا يلتقى العلم والدين بالضرورة فى ميدان مشترك ، هو ميدان الصور والتصورات التى تختص بالوقائع الطبيعية . ولكن تبعا لفلسفة الفعل لانكون هذه التصورات ان بالنسبة للدين أو بالنسبة للعلم نفسه تعبيرات كاملة عن الحقيقة . ومع ذلك لايعتبر وجود نظامين من الرموز مختلفين قليلا أو كثيرا امتهانا للعقل البشرى الذى يلائم بينهما الى حد ما فى العلم ذاته ، كما أن البحث عن توفيق بين رموز الدين وبين رموز العلم يمكن على منال ماجرى فى الأزمنة السابقة أن يستمر اليوم أيضا ، دون أن يلجأ الدين الى نضحية ، وذلك كالحال فى فكر أحد القدماء من المؤلفين لا يجب أن يعدل ليعرض علينا مترجما الى لغتنا الحاضرة عندما نصبح التراجم الجارية غير مفهومة .

الفصل الثالث

ملاحظات نقدية

فلسفة الفعل محاولة جديدة حقاً بالالتفات ، فهي جهد للعبور
فى الشعور ، وفى الوجود كما يعطى لنا مباشرة ، على مبدأ أعمق من العقل
قادر على رفع الاعتراضات التى يتركها العقل قائمة ، وعلى التوفيق بذلك
بين الوحدة الطبيعية لستى قوى النفس وبين نموها الحر الكامل . هذه
الفلسفة التى لا تزال جديدة ، ولو أنها نبئت فى ظل الفلسفات العظمى
القديمية ما زلنا نتوقع منها تحقيق تقدم كبير . ولعلها سترضى أكثر
فأكثر المفكرين المتعطشين الى عقل ، كما يطمعون فى حياة أعمق وأعرض
وأكرم ، ويلوح أن هذه الفلسفة فى صورتها الحاضرة لم تنجح نجاحاً كاملاً
فى حل الصعوبات التى تواجهها .

وقبل كل شئ هل التوفيق الذى تميمه بين العلم والدين حقيقى واضح
الحدود كما يبدو لأول وهلة ؟

يقولون ان النشاط هو الأصل المشترك لكل منهما ؛ فأى نشاط
يعنون ؟ أهو نشاط بحت غير محدود ؟ عندئذ يلزم عن ذلك أسئلة كثيرة .
ما قيمة نشاط غير محدود ؟ وبأى شئ يتميز مثل هذا النشاط عن مجرد
القوة على التغير أو حتى عن القوى الميكانيكية التى تنتج حركات لا غرض
لها ؟ وإذا كانت الحركة مصحوبة بالشعور فلايكفى ذلك فى جعلها شيئاً
ذا قيمة عليها قادراً على إقامة أساس الدين الى جانب العلم . وإذا لم
يكن الشعور بازاء هذا النشاط الا احساساً سلبياً وظاهرة ناعية ،
فليس لوجوده الا أهمية نظرية .

حقاً نحن نتخلص من هذه الصعوبة حين لا نتخذ المبدأ ، النشاط غير
المحدود بل النشاط الانسانى من حيث هو كذلك ، أى الفعل المحدود الذى

يجب على الانسان أن يؤديه ليكون انسانا على الحقيقة ، وليتم الى النهاية عمله كإنسان . ولكن بذلك يبدو أننا نتجنب صعوبة لكي نصطدم بأخرى .

والنشاط الانساني كما يقولون له تحديدان ، وله وجهتان ، فهو عقل ، وهو ارادة . ونموه كعقل ينتج العلم ، وحين يتحقق كإرادة ينتج نحو الدين . فالصلة بين العلم والدين ترد على هذا النحو الى الصلة بين العقل والارادة . ولكن الصعوبة عندئذ قد نقلت من موضع الى موضع ، لأن مسألة الصلة بين العقل والارادة - حتى حين ننظر الى كل منهما لا على أنها خواص مقرر بل على أنها نشاط حقيقي للذهن - تظل غامضة وخاصة لحلول مختلفة . فالثنائية التي اعتقدنا التغلب عليها بنقل المسئلة من دائرة المعاني الى دائرة الفعل يمكن أن تعود الى الظهور بكل ما فيها من صعوبات .

فهما يكن من أمر الأسلوب الذي توفق به فلسفة الفعل بين الدين والعلم فهل يمكننا القول ان هذه الفلسفة تقدم منذ الآن عن كل منهما نظرية صحيحة منفصلة على حدتها ؟

لقد ضاعفت فلسفة الفعل من التحليلات والاستدلالات البارة ، وهي تحاول بصعوبة اقناع العلماء بأن العلم لا يخرج فقط جميع النصوص وجميع الوسائل التي يضع بها يده على الظواهر ، بل يصنع الظواهر نفسها . والعلم لغيرته من الآن فصاعدا على بيان أن كل معارفنا هي بالضرورة نسبية وسوف تبقى كذلك ، فانه يضاعف بمحض ارادته من الأدلة على امكان تدخل الانسان في جميع العمليات العلمية . فاذا رأينا أن نتقدم بهذا الدليل الى آخر الحدود ، واستخلصنا منه ان الواقعة نفسها من اختراع الانسان ، ارتفع صوت العلم بالاحتجاج . ويرجع ذلك الى أن الواقعة لها بشكل ما وجود في ذاتها ، كما أنها في الوقت نفسه لاتخضع لوحداثنا في القياس ، مما يجعلنا نبذل كثيرا من الجهود في تحديدها ، ولاتكون النتائج التي نحصل عليها الا تقريبات للذهن ، فهي معارف ناقصة مؤكدة .

ومن جهة أخرى لا يمكن للعالم فيما يخص بما يقوم به العقل لخلق الرموز العلمية أن يسلم بعدم وجود الا عمليات حكمية بحنة تنتهي الى صياغة مجرد اصطلاحات . وهذه العمليات ننظمها مبادئ فكرية معينة وتوجه الى صيغ معرفتنا بالاشياء بالتعقل ، وتستجيب لمثال نصبه لأنفسنا . صفوة القول انها تستلزم ماتسميه بالعقل ، ومعنى الوجود ، والترتيب ، والتناسق .

وهذا هو السر في أن البرجماتية العلمية لا تنجح في التمسك بأوضاعها الأولية ، بل ترجع قليلا أو كثيرا الى اثبات الوجود والعقل مما كون أساس نظرية العلم القديمة .

فان قيل : ومن يدري اذا كانت الحقيقة الموضوعية نفسها ليست فعلا بحثا ، أى ليست اتصالا سيالا وغير مستقرة أساسا ؟

قلنا : ان علم المحدثين التطوري مستعد لمواجهة مثل هذه الحقيقة . ولن يرجع هذا العلم لتدليل هذه الحقيقة عن فكرته عن الوجود والواقع والموضوعية . ولكنه سيضطر في كل لحظة من الوقت الى تسجيل وملاحظة الحالة المعطاة للأنبياء ثم الى ربط هذه الحالات المتتابعة فيما بينها طبقا للقوانين . ولا ريب في أن النجاح التجريبي هو في النهاية المعيار الوحيد . ولكن العالم لا يستنتج من ذلك أن المستقبل غير محدود في شطر منه . وأنه يمكنه حقا بنفسه خلق الواقعة التي تحقق تصوراتهِ . وحيث يوجد الايمان بعدد من الظواهر السابقة بالضرورة على احداث الظاهرة ، فانه يتمسك بوجهة نظره الحتمية ، لأنه يعتبر هذا الايمان أيضا كأنه ناشئ طبقا لقوانين .

أليس معنى ذلك أن العلم كلما أحسن الشعور بما يختص به من شروط ونشاط ابتعد عن البرجماتية المتطرفة ، وعن الفلسفة التي تضع الفعل قبل العقل دون أن تبلغه .



وهل يظل الدين ، على الأقل كما تفصله فلسفه الفعل كما هو ؟ من المبادئ التي يضعونها أن كل ما يقدم للعقل فهو تعبير أو رمز أو وسيلة للدين ، ولكنه ليس نفس الدين ؛ وبهذا المعنى لا يصبح ميدان الدين الا العمل والحياة .

ولكن الواقع أن كل عاطفة ، وكل فعل ديني ، يتضمن أفكارا وتصورات ومعارف نظرية . فماذا يبقى من الأديان كما تعطى لنا عندما نستبعد كل عنصر فكري ؟

قد نتجاوز عن ذلك ، ونبين وجود مبدأ في الذهن متميز عن التصور كما بين ديوجينيس الحركة بالواقع . فالإنسان يفعل دون أن يرتد فعلا الى التصور .

ولكن ماهذا الفعل ؟ اذ ينبغي أن نعلم عنه شيئا حتى نستطيع تبين أساس الدين .

انه كما يحدثنا بعض أئمة الفلاسفة الفعل الإنسانى فى أوسع مداه ليس هو الفعل الخاص بهذه الملكة أو تلك ، ولكنه الكائن بأسره وفد وحد كل قواه ليتجه الى هدفه . فالحقائق التى بدأنا نجبا بها على هذا النحو آملين أن نحقق أنفسنا على التمام ، تصبح بعد أن يدركها العقل ويصوغها عقائد وموضوعات للاعتقاد .

لا نراع أن مهمة الانسان أن يجمع كل مايملك من قواه وأن يربط بينها لعمل على تحقيق مصيره . ولبس الدور الذى يلعبه العقل فى هذا الفعل الشامل أقل من ذلك الذى تقوم به الملكات الأخرى . ويقوم دوره بالضرورة على ضبط فعل الملكات الأخرى بواسطة ماعنده من تصورات . وهكذا لم بعد الأمر أمر عمل مستقل عن النظر .

أنراهم اذن يعنون الفعل الخاص بالارادة ؟ ولكن الارادة تتطلب غاية . فهل يمكن القول أننا نقدم الى الذهن صيغة مفهومة عندما نحدثه بأمر ارادة تتخذ من نفسها غاية وليس لها من موضوع آخر الا نفس مبدئها ؟

ان مانبحث عنه من خلال هذه النظريات البارعة هو الفعل الذى كأنه يكفى نفسه بنفسه مستقلا عن كل التصورات التى يمكن أن نحاول بها تفسيره أو تسويغه . انه الفعل البحث ، الفعل بالذات .

أليس معنى ذلك الرجوع - طوعا أو كرها - الى برجماتية غير محدودة ؟ انها برجماتية انسانية ، اذا كانت القاعدة العليا هى فعل الانسان ، مأخوذا فى ذاته . وهى برجماتية الهية اذا كان ذلك فعلا الهيا نتصوره خارج كل تحديد فكري ، رجب أن يكون أساس الفعل الانسانى .

فالعمل للفعل وبالفعل ، والعمل البحث الذى قد يولد تصورات ولكنه فى نفسه مستقل عن كل تصور ، أتستحق هذه البرجماتية المجردة اسم الدين ؟ ألسنا نسير فى طريق لا مخرج له عندما نبحث فى العمل المستقل عن النظر عن جوهر الحياة الدينية ومبدئها الصحيح ؟

أليس الاعتقاد المعين المرتبط بفعل هو الذى يجعل من هذا الفعل فعلا دينيا ؟ وأليس مانسميه رمزا أو وسيلة هو بشكل ما جزء لا يتجزأ من الدين ؟

الباب الرابع

وليم جيمس والتجربة الدينية

الفصل الأول : مذهب وليم جيمس عن الدين - وجهة نظر وليم جيمس : الدين كحياة شخصية وباطنة - المنهج : تجريبية منظرته - الميدان النفسفسيولوجي الذي تتولد فيه العاطفة الدينية - النصوص : التجربة الدينية بمعنى الكلمة ، الاعتقاد الاولي - قيمه التجربة الدينية - وجهة النظر البرجماتية - نظرية الانا العليا كأساس علمي - ما فوق الاعتقادات .

الفصل الثاني : مذهب وليم جيمس عن علاقة العلم بالدين - العلم والدين معاً كاشف عن كنوز الطبيعة - علم نفس يقول بمجال الشعور بدلاً من علم نفس يقول بحالات الشعور - اختلاف العلم والدين كما يختلف المحسوس عن المجرد .

ملاحظات نقدية : ارجاع ملحوظ للدين الى الطبيعة الانسانية وموقف صوي اراء العلم - صعوبة : هل للتجربة الدينية قيمة موضوعية ؟ الذاتية الكلية لا تحل المشكلة - الايمان عنصر مكمل لكل تجربة - الدور الاساسي للرموز - قيمة الجانب الاجتماعي للاديان .



في الوقت الذي يبذل المفكرون المولعون بالتعاريف والاستدلالات والبراهين - نعننى رجال الدين والعلماء أو الفلاسفة - جهوداً مضنية لاثبات أن الدين والعلم والتوفيق بينهما أمر ممكن منطقياً ، كان يظهر فى كل زمان قوم يعتبرون هذه المباحث الدقيقة أموراً عابرة ، لأنهم كانوا يعيشون على اعتقاد مؤسسن على مبدأ يسمو على كل استدلال . ألا وهو التجربة . وهؤلاء هم أصحاب النفوس الذين يطلق عليهم اسم

المتصوفة . فعندهم أن أمور الدين معطاة ، واليقين بها مباشر ، كالحال
فى الوقائع التى يبحث فيها العلماء لبلوغ القوانين .

وفد نجد روح الطريقة الصوفية فى بعض المذاهب المعاصرة خالية
من سواغل الاعتراف ، ولكنها مولعة قبل كل شىء باستلهاهم الحقيقة
الحية . وأبدع مظهر لهذا الاتجاه هو مذهب التجربة الدينية كما يعرضه
العالم النفسانى ، المفكر العميق الرقيق المبدع وليم جيمس (١) .

William James : The Varieties of Religious experience, 1902. The (١)
Will To Believe, 1897.

الفصل الأول

مذهب وليم جيمس عن الدين

إذا شاء المرء الاطلاع على مافى الأديان من خصائص جوهرية فما الموقف الذى يجدر به أن يتخذه ؟ يرى وليم جيمس أن الأديان تتجلى فى مظهرين . أحدهما خارجى والآخر باطنى ، ولكن المظهر الباطنى هو الرئيسى ولا يهمنا كثيرا أن تكون الأديان قد ظهرت من الناحية التاريخية فى هيئة مؤسسات قبل أن تنمو الى درجة الحياة الشخصية ، وفى نهاية الأمر نرجع العلة فى وجود هذه المؤسسات الى ابتداع العباقرة الدينيين . مهما يكن من شئ فان الدين الشخصى قد أبعد على مر الزمان المؤسسات التى لا تعيش الا اذا أمسكتها نفوس المؤمنين والمخلصين .

لم يدرس وليم جيمس الظواهر الدينية من ناحية واحدة ، هى ناحية علم النفس لأنه كان مختصا بهذا العلم ، بل لأنه كان يرى فى الدين الشخصى أساس الدين .

أما المنهج الذى سار عليه فهو فى نظره ذلك الذى يبداء مع علم النفس بمعنى الكلمة ، والذى يمكن أن نسميه بالتجريبية المتطرفة . وهذا الاصطلاح الذى يستخدم عادة للدلالة على مذهب بعينه ، يمكن أن يستخدمه نفس القوم الذين ينكرون المذهب ، للدلالة على منهج . ولقد ساد المذهب الذرى علم النفس زمانا طويلا ، فحبب العلماء فى معطيات الشعور عن وقائع يزعمون أنها بسيطة ، أو عن ذرات نفسية يمكن أن نقيم بينها روابط شبيهة بتلك التى نصوغها القوانين الطبيعية . ولكن مثل هذه العناصر ليست معطاة ولا يمكن أن تكون معطاة . انها ثمرة العقول المفنونة بالمذاهب . أما ما يعطى فى نظر علم النفس فهو دائما مجال للشعور يتضمن حركة متصلة متعددة ومختلفة . وهذه هى الصورة الحقيقية الوحيدة التى يجب علينا أن نبلغ بها الظواهر الدينية .

ويجب أولا أن ننزل منزلة الاعتبار مجموع الأحداث (النفسيولوجية) التي هي جزء منها ، تم شيئا فشيئا نميز بينها وبين الظواهر المصاحبة والأنواع القريبة ، فنمضي بذلك في تحديد العنصر الدينى بمعنى الكلمة. حتى اذا أنجزنا هذه المهمة كان علينا واجب آخر هو تحديد قسمه الواقعة بعد فصلها على ذلك النحو بالتحليل .

١ - طبيعة التجربة الدينية .

كان يلوح الى الكثيرين أن الوقائع الدينية نسيج وحدها ، فنظروا اليها زمنا طويلا على ذلك النحو . ولكن الوقائع الفريدة على الاطلاق قد تكون مشكوكا فيها ، لأن نقدم المعرفة يقضى بنا عموما الى الكشف عن اتصال . حيث تدفعنا الملاحظة السطحية الى الاعتقاد في وجود نغرات لا يمكن اجنيازها . ولا نشد الظواهر الدينية عن هذا العانون الخاص بالاتصال ، لأنها تنتمى الى صنف من الظواهر محددة أكثر فأكثر ، يعنى الظواهر الخاصة بالتغيرات التي تلحق الشخصية .

ودراسة هذه الظواهر عند من تحدث فيهم بشكل أعمق ، كما هي الحال فى العصبيين أو أصحاب الأمزجة الصوفية ، تكشف لنا عن الخصائص التي تكون الأساس الذى ينمو فيه الضمير الدينى ، وكأن هذه الخصائص تنتمى الى الطبيعة البشرية بوجه عام .

فالهوسه مثلا تحدث عند بعض الناس حالة شديدة الغرابة ، اد بدلا من أن تبلغ الهلوسة مداها فى النمو الذى يتجلى فى ظهور شيء محسوس فى مخيلة الشخص ، وهذا الشيء شبيه بما تطلعنا عليه الحواس ، تقف عند مرحلة يشعر فيها الشخص باحساس وجود وحقيقة دون أن تظهر له أى صورة محدودة ولا حتى أى شيء كان . وهذا الوجود البجب يولد الايمان ، ويحدد هذا الايمان الأفعال . مثال ذلك أوامر كانط الخلقية التي وان لم تكن فى أى درجة موضوعات للتمثل المحسوس ولا المعرفة ، النظرية ء الا أنها تحدد فى النفس ايمانا عمليا فعلا .

وبعض الصوفية يجربون أحوالا شبيهة بذلك . فهم يرون شيئا كأنه الذات الالهية . دون أن يكون لديهم عنه أى تمثيل ، ولكنه يعطى لهم كأنه واقع ، ويؤثر فى قلوبهم وارادتهم . واحساسهم بهذه المتبقية

وهذا العمل يكون عندهم أقوى ما يكون كلما تصوروا هذا الشيء كأنه حقيقة حاضرة عاربة عن كل صورة حسية .

ولم يسقط أبدا المذهب العقلي فيما يقول ولیم جیمس أن يفهم تفسيراً معيولاً هذا الشعور بالوجود ، مع غياب أى شيء معطى بالحواس ويظل هذا الشعور باقياً عند من يجربه ، على الرغم من كل الأسباب التي تبين له أنه وهمي ، وهذا مثل الاعتقاد في حقيقة موضوعات الحس . ويلوح أن الأحوال المرضية لا تختلف إلا في الدرجة عن ظواهر الحياء العادية . وهذا كله يدفعنا إلى التسليم بوجود حاسة أخرى في الإنسان يبصر بها الحقيقة خلاف حواسه العادية .

وسمة طريق آخر يفضي إلى الشعور الديني : هو التفاؤل أو المتشاؤم الطبيعيان ، ونجده عند بعض العصبيين حين ينمو بشكل ملحوظ .

ويمكن أن نصنف الناس صنفين ، السعداء الذين لا يولدون إلا مرة واحدة ، والمولودون أشقياء فيحتاجون إلى ولادة ثانية ، أو بعبارة ولیم جیمس « المولود مرة واحدة » و « المولود مرتين » .

فالنصف الأول متفائلون بطبيعتهم وإلى أعماقهم ؛ فهم يرون العالم محكوماً بقوة خيرة تحاول أن تستخلص الخير من الشر نفسه . وهذا الايمان المتفائل فعال بشكل عجيب في التغلب على الشر وتحصيل السعادة .

ونضع الطبيعة في مقابل المتفائلين بالمولد ، أصحاب الأمزجة المتشائمة الذين يمتلكهم شعور بالبؤس لا رجاء في الشفاء منه . فكل وجود يبدو في نظرهم مفضيا إلى الفشل . وإذا تأملوا في رغائبنا لا يرون فيها إلا تفاهات ، أو في علة مباهجنا قالوا إنها هباء . ولكنهم أساساً إذا تفكروا في أفعالهم الخاصة وفي فكرهم وفي ارادتهم الباطنة ، أصابهم ذلك التفكير بمرض من أقسى الأمراض ، هو الوسوسة والهم والقلق ، والاصرار على تعذيب النفس ، وعلى الجملة يتعقبهم هذا الشر الباطن في كل زمان ومكان ، فكيف السبيل إلى التخلص منه ؟ يشعر صاحب المزاج المنقبض شعوراً صريحاً بأن بهجة الحياة هبة لا يسمنع بها إلا الصفوة المختارة ، فإذا كان الشفاء ميسوراً فلن يكون إلا بطريق فائق على الطبيعة .

وتبدو عند بعض العصبيين خاصية ملحوظة تسمى libbu الشخصية المزدوجة . فعندهم نوعان من الأنا ، أحدهما متشائمة والأخرى

مفعالة ، احدهما دارجة والاخرى موهوبه وانهم لعاجزون عن رد هذين الخلفين الى الوحدة . ومال هذه النائية ما كان يجده العديس بولس في نفسه وعبر عنه بهذا القول المنسهود : « لأن ما أريده من الخير لا أعمله بل ما أريده من الشر اياه أعمل » .

وأخيرا فان التحول المفاجيء الذى يحدث أحيانا عند بعض الافراد والأحياء revival الذى يسرى دفعة واحدة على جماعة بأسرها ينصل بظاهرة تدخل فى باب الأحوال العصبية النفسية ، وهى الاستبداد المبالغت . اما قليلا أو كثيرا واما كاملا ، لستخصية بأخرى فى قلب التسعور .

وهكذا ليست المظاهر الدينية فى الانسان خصائص مبتدعة غريبة ، واكتنفا جزء من مجموعته من المظاهر مسمدة من الطبيعة البشرية ذاتها .



لبس معنى ذلك أن الظواهر الدينية يمكن أن تتطابق مع الأحوال المرضية التى تسابها . فالعقوى كذلك ، وكله امتياز بوجه عام ، بشرط فيه اختلال توازن أعضائه الحبة ونصاحبه مظاهر سدود . لا تركيز نشاطه فى احدى ملكاته يكون على حساب الملكات الأخرى ، فالامتياز فى ناحية يكاد يستلزم الضعف والنقص فى النواحي الأخرى . وكلما ازدادت الحماسة للدين أدى ذلك وكأنه بالضرورة الى اختلال فى التوازن . الى هنا .

فلا يمكن أن يعرف الدين بشروط عضوية هى بمقدار ما نستطيع الحكم عليها قد تتطابق بشكل ملحوظ مع ظواهر مختلفة الى غير حد بالنسبة لأثرها فى حياتنا . يجب اذن أن ننظر الى الدين فى ذاته تبعا للانفعال المباشر المنبعث من الشعور .

وليس فى الامكان وصف هذا الانفعال ، لأننا اذا نظرنا اليه من خارج رأينا أنه يدخل ككل سىء بنصره من خارج فى هذه المفولة أو تلك من مقولات الذهن ؛ اذ النظر من خارج هو التمثل . ولكنه بالنسبة الى الشخص انفعال فريد وله أصالة وخصوبة وسعة غريبة ، فلا يستطيع أن يتحدث عنه الا من جربه .

فإذا استطعنا أن ندل بانعاز على المعنى قلنا انه انفعال بانسجام باطن وكامل ، انفعال بالسلام والسرور ؛ انه انفعال بأن الأمور تسير على ما يرام في أنفسنا وفي خارج أنفسنا . انه ليس انفعالا سلبيًا يخلو من الحياة ، بل شعورا بمشاركة في قوة أعظم منا ، ورغبة في التعاون مع هذه القوة في أعمال المحبة والتوافق والسلام . انه على الجملة سمو بالحياة من حيث أنها قوة مبدعة . ومن حيث أنها انسجام وسرور .

وفي بعض الأحيان يستمر هذا الانفعال من ابتداء الأمر في النفس كما يحدث عند أولئك الذين أطبقنا عليهم اسم الدين ولدوا مرة واحدة . فيكون الدين عندئذ انطبعا مستمرا بالنظام والحب والقوة والصفاء والأمن ؛ انه نقاؤل تلقائي لا يتبدل . أما الذين على العكس ينجحون الى ولادة ثانية لتحقيق السلام مع أنفسهم فان الشوق الى الدين ينجلي عندهم بالقلق والسخط على أنفسهم وعلى الأشياء . ويمار الولادة الثانية بانفعال يحول مركز النشاط الشخصي ، فبدلا من أن يقول المرء المولود ثانية « لا » لكل ما يحدث له يقول : « نعم » . وبدلا من الانطواء الى نفسه يمد يديه لغيره في عطف وإخلاص وشعور صادق بالإخاء . ومنذ ذلك الحين يرى الأشياء في ضوء جديد . ويسلك سلوكا مختلفا عما كان يسلكه بالنسبة لكل الأفعال التي يؤثر فيه . والذين على هذه الشاكلة من الظفر بالخير والانتصار على الشر ، ننسح أمامهم مبدان العمل ، وقد يبلغون كمالات أعظم ممن استنبروا في الطربى الصحيح منذ الولادة . فكل نصر عند المولود مرتين ، ذلك الذي يكافح ويعرف من المجتهد ، فاتجه لنصر جديد .

والذي يؤخذ من هذه الملاحظات أن الدين في جوهره أمر شخصي . والحق في ذلك أن هناك صورا من التجربة الدينية بعدد المدينيين فالدين متصل بالحياة ، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمفهمي مواهبه الخاصة .

ويبرز بوجه خاص كبير من ملامح الشعور الديني في بعض الظواهر أو عند بعض الأشخاص .

فالمصلاة التي هي أبرز الأفعال الدينية بلا مدافع سنلزم الاقناعات بأن بعض الأحداث بفضل موجود أسمى منا ومن عالمنا المحدود ، قد تتحقق أما في أنفسنا وأما خارج أنفسنا . وهي أحداث لا يمكن أن نشتد عن هذا العالم .

والهداية الى الله بصحب يسعور بانر الغيب الذى يبذل فجاهه أو
سنيئا فسنينا كياننا على نحو عميق حاسم .

وفى الأحوال الصوفية يشعر الشخص باصالة بالله كما يتسعر
بانتفال مركز نساطه الشخصى كنتيجة لهذا الاتصال . ولا يمكن مع ذلك
أن تعتبر الأحوال الصوفية انحرافات للانفعال الدينى ، فهذه الأحوال
صورة منطرفة لهذا التسعور بعظمة الكائن الناشئ من اندماجه بكائن
أعظم منه والمرتبط بالدين الذى نحياه ، أو بمعنى آخر بالدين .

ونخرج من دراسة ظواهر كالصلاة أو أحوال التصوف بهذه
الحقيقة ، وهى أنه مع أن الدين قبل كل شئ انفعال ، فانه ينطوى قليلا
أو كثيرا على عناصر فكرية واعتقادات وأفكار . والصلاة دليل على الايمان
أو الاعتقاد الأولى الذى يلوح أنه لا ينفصل عن الانفعال الدينى . فالمتدين
يعتبر نفسه كأنه متصل بموجود أعلى يمكن أن يتصل به اتصالا أوثق .
فيخلع عليه سلاما مع نفسه وسرورا وقوة لا يمكن بنفسه وحده أن
يمنحها لنفسه .

هذا الاعتقاد هو كل مانجده من أبر فكرى فى التجربة الدينية
الأولية . الا أن خيال الانسان وذكاءه المتعطين لحلق نماذج للأشياء ثم
تفسيرها ، يضيفان اليها اعتقادات ونظريات تصبح محدودة وفكرية أكثر
فأكثر ، وتحول الدين بمعنى الكلمة شيئا فشيئا الى لاهوت والى فلسفة ،
وهذا ازدهار بوجه ما طبيعى ما دام ينشأ عن ميول للطبيعة البشرية ،
ولكنه مع ذلك طارئ لا يترتب عن النمو البسيط للتجربة الدينية ، بل
ينشأ عن ربط هذه التجربة وبين شتى ماكتسبه الذكاء .

٢ - قيمة التجربة الدينية .

هذه هى الوقائع الدينية من وجهة نظر وصفية بحثة . وليس من
المناسب الوقوف عند هذا الحد من الدراسة واستبعاد مسألة قيمة الشعور
الدينى كأنها مسألة فات زمانها ، والى أى حد تسوغ الاعتقادات أمام العقل .
وهذه المسألة الأخيرة يعالجها وليم جيمس من الوجهة البرجماتية .
فيقول :

هناك نوعان من الأحكام : الوجودية أو التى لها أصول ، والأحكام

الروحانية أو أحكام القيمة • ولا يمت الضرب الثانى من الأحكام الى الضرب الأول بصلة ما • ومن أين تأتى الفكرة اذا كانت مما نؤيدها الوقائع • وكان الانفعال خصباً وخيراً ، وكان لهذه الفكرة ولهذا الانفعال كل الكمال الذى بمنله لفظة القيمة •

هذا ويجب أن يكون تحديد القيمة كتحديد الواقع نفسه سائراً على منهج تجريبي بحث • فالفكرة والاعتقاد والعاطفة لها قيمة اذا أيدتها التجربة ، أى اذا كان ما يحدث يحقق ما نطوى عليه من رجاء •

فاذا كان الأمر كذلك فان اعتبار شروط وجود الدين وأصوله ونشأته لا أهمية لها عند من يسأل عن قيمة الدين ، لأن قيمته فيما ينتجه •

فالحكم على النسجزة عند وليم جيمس من بمارها ، بحسب ما جاء فى الانجيل • ولذلك سيبحث عن آثار الانفعال الدينى ، وهل هذه الآثار حسنة تحقق الأمل ، وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف الدين •

ان ثمرة الحياة الدينية هى القداسة ، ومن مظاهرها : الاخلاص ، والمحبة ، وقوة النفس ، والطهارة ، والتقشف ، والطاعة ، والفقر ، والذل ، وهذه كلها يبالغ فيها أحياناً وتكون فيمتها موصع شك • ومع ذلك يبقى أن القداسة تنمى فى العالم مجموع النشاط الخلقى والصلاح والائتلاف والسعادة ، من حيث أن القداسة تستلهم المبدأ الدينى بمعنى الكلمة • لا شك أن الزاهد لا يستخدم دائماً أفضل قوى نفسه ، لأنه بنسب بمحض اختياره لحياة البدن أهمية بالغة • ولكنه يظهر ما تستطيع الإرادة أن تفعله ، ويخلق النشاط والقوة • ومن ذلك فمن الخطأ الاعتقاد أن الانسان يمكن أن يعيش بغير مجهود ، وأن البطولة قد مضى عهدا من الآن فصاعداً • ذلك أن الطبيعة ليست هى التى كونت الانسان ، بل الانسان هو الذى يفرض نفسه عليها • فهو لا يعيش ولا يعظم الا حين يستمسك بالنشاط الانسانى ونميه • وليس للانسان وجود الا اذا خلق نفسه وجدد خلقها باستمرار • قد لا يتلاءم القديسون بما ينسكون به من مثال فى المحبة والسلام مع الجماعة التى يعيشون فيها ، ولكن ما الذى نستخلصه من ذلك ؟ أهو القديس أم المتوحش الذى يشخص المنال

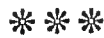
الأعلى الانساني ؟ فاذا كان القديس مناورا مع رمانه فانما ذلك لانه يتقدم ببدل المجهود في الملاءمة مع مجتمع اكمل يساهم في تحقيقه حين بعرض وجوده "

وليس ان الدين أخلاقيا فقط ، ففي الانجيل أن المسيح جاء لينمى المرضى دون تمييز بين أمراض البدن والروح ، فكلماته شفى بعوس أصحاب الخطايا ، وبرد الى العمى أبصارهم ، والبكم سمعهم ، والموتى حياتهم . ذلك أن طهارة القلب والايمان بالخالق دى الفصل العظيم . نهما على حالة الانسان الجسدية نفسها أن لا يمكن معرفة مداه .

ومن أحوال جيته في فاوست أن المعجزة بنت الايمان العريزة .

وليس هذا كل سىء : فمن بين الآثار التى نرتب على الايمان مالا يكون الايمان فيها شرطا كافيا فقط بل ضروريا . ولم يجد الأفراد ولا الجماعات حتى الآن مصدرا آخر يخلو عن الهوى ويحب على النشاط والمبادرة كذلك المصدر . فحبيب يعتقد المرء أنه يعمل بأساليب مادية فانه يضيف إليها بعلمه أو رغم أنفه ما نسميه اليوم بالايحاء الذى يؤثر في الغالب أكثر من الأساليب المادية . وعلى هذا النحو يجلب الطبيب الشفاء الذى يعترف هو نفسه أن كل علاج فيه جانب من الايحاء . فالايحاء في الطب سسواء عند المريض أو الطبيب يعرض الايمان بقوة الطبيعى في العلاج وبفوة الايمان ذاته ، أى باعتقاد شبيه بالاعتقاد الدينى .

فالدين نافع وهو في بعض الأحوال مما لا يمكن استبدال غيره به . فماذا يجب أن نطالب أكثر من ذلك لنقول انه حق ؟ فاذا كانت الحقيمة هى في نهاية الامر ما هو موجود وما يبقى وبولد ، فالدين حق ، كما أن الاعتقاد في وجود الكائنات وفي القوى الطبيعية حق .



ومع ذلك فالأدبان القائمة تكتنفها اعتقادات خاصة لا تتصل مباشرة بالوفائع المشاهدة . فما قيمة هذه الاعتقادات ؟

هناك طريقتان وحاول أصحابهما بيان مشروعيتها : طريق التصوف وطريق الفلسفة .

يذهب المنصوفة الى أن بعض الأشخاص بوجه خاص يوجد عندهم

ادراك حسى بالله ، وبالأمر الإلهية سببه بالادراك المحسوس للعالم المادى .
ليس معنى ذلك أن الشخص يكون فى حالة تجعله يعرف ويصف ما يظهر
له ، بل يشعر فى بعض لحظات معينة شعورا لا يقاوم بأن عاطفته ضرب
من المعرفة ، وأنه يبصر بقلبه . ومع أن تصوراتنا وألفاظنا فاصدة عن
برجمة هذا الحدس الغريب فقد يبدو فى إمكان الخيال أن يؤلف بينهما
بحيث يبعث فى النفس التى جربتها هذه الأحوال الغيبية . ولعل
للموسيقى كذلك أنغاماً مباشرة وروحانية بنحو من الأنحاء سمو على
قدرة لغتنا المكانية والتقليدية فى التعبير .

ولا نزاع أن المتصوفة يظلون عاجزين عن بيان حقيقة مشاعرهم
وفيمة وجدانهم . هذا إلى أن التصوف يقوى العاطفة الدينية وبراءة فى
أنرها بما يضيفه من معنى فائق على الحس إلى معطيات الشعور العادية .
وإذا كان التصوف لا يقدم لنا المعرفة التى وعد بها ، فإنه يضيف على أقل
تقدير أسباباً جديدة تثبت دعائم حقيقة وقوة الانفعال الدينى الأصليتين
ضد النزعة العقلية .

ومن جهة أخرى يعتقد بعض المفكرين أن فى مقدورهم بيان الحقيقة
الموضوعية للتصورات الدينية بطريق العقل ، وهؤلاء هم الفلاسفة .
وبذهب وليم جيمس إلى أن جميع الأدلة الفلسفية الكلامية التى تهدف
إلى اثبات وجود الله وتحديد صفاته أن هى إلا أدلة وهمية . أما المفاهيم
التي تترجم إلى اختلافات فى السلوك العملى فهى وحدها التى لها مضمون
واقعى . فكل هذه التركيبات النظرية لا أثر لها فى الحياة .

فهل معنى ذلك أن كل مجهود يبذل فى وصل العاطفة الدينية
بطبيعة الاتساع وفى تحديد مدلولها الموضوعى هو مجهود بالضرورة
ضائع ؟

الواقع تنطوى العاطفة الدينية ذاتها - مهما يكن ما نضيفها به من
دقة - على إيمان يتطلع إلى حقيقة موضوعية ، أنه الإيمان بوجود موجود
أعظم وأفضل منا يحول محور شخصيتنا حين يتصل بشعورنا .

فهل يمكن تصور هذا الإيمان على أنه مشروع ، أو أنه هو نفسه
ليس إلا تعبيراً مجازياً لشيء ما شخصى يجب علينا العدول عن تكوين أقل
فكرة عنه من الناحية الفكرية .

يرى وليم جيمس فى الجواب عن هذا السؤال الأساسى أن أصواء
جديدة أُلقيت عليه بواسطة كشف لا يرجع إلا إلى عام ١٨٨٦ ، ولكنه

يلوح أنه سمي باسم أزهر مسنقبل وهو الحالات النفسانية المسماة باللاشعورية ، أو بحسب الاصطلاح الذي وضعه مايرز (١) وجرى عليه العرف ، «الأنا تحت الشعور» أو «اللاشعورية» Moissubliminal :

ولقد كان ليبنتز يجب أن يردد هذا المعنى ، نعى وجود كثير من الأمور في أنفسنا ولا يدركها شعورنا ، وأن في أنفسنا عددا لا يحصى من المدركات الحسية الصغيرة لا يخطر عظيم أنرها بالبال ؛ وأن الانسان يتصل بالكون عن طريق هذه المدركات الحسية التي لا يكاد يشعر بها بحيث لا يحدث في الكون شيء لا يتردد صدها في كل واحد منا . وكان ليبنتز يرى أن هذه المدركات الصغيرة هي نفس مادة العواطف . فإذا كانت العاطفة من وجهة نظر المعرفة أدنى كثيرا من الفكر ، فهي من وجهة نظر الوجود تحفك مشاركة الفرد في الحياة والانسجام مع الكل مشاركة أعظم مما يمكن أن يدعيه ادراكنا الحسى المتميز .

وتعتبر نظرية مايرز تحويلا تجريبيا لهذه الانظار التي رآها ليبنتز . فالشخصية الانسانية في نظر مايرز تتركب بنحو ما من ثلاث دوائر متداخلة (١) البؤرة أو الجزء المركزى (٢) الهامش الذى يمتد حول هذا المركز الى نهاية بعدها الاختفاء - على الأقل - الظاهر للشعور (٣) ويعتقد مايرز أنه أثبت بالنجربة وجود أنا أخرى وراء الأنا الهامشية ذاتها ، لا تختلف عن سابقتها إلا بالدرجة فهي وهما شيء واحد ، تلك هي الأنا الموجودة فوق عتبة الشعور ، الأنا اللاشعورية أو تحت الشعور . فهنا ضرب من الشعور الثانى يجهله الشعور الصحيح فى الحياة العادية . ويتجلى وجود هذا اللاشعور وأثره بشكل مباشر مؤكد عند بعض الناس وفى بعض الظروف . وهذا ما قصد مايرز الى اثباته بعرض عدد من الملاحظات قد تكون شاذة قليلا أو كثيرا .

وكثيرا ما تقع للانسان العادى نفسه أمور تبدو مما لا يقبل التفسير وتصلح هذه النظرية فى تفسيرها . مثال ذلك أن الانسان يلاحظ فى نفسه وجود ملكات لا تفيد فى حفظ النوع ولا يمكن بناء على ذلك أن تنمو بتأثير قانون الانتخاب الطبيعى وحده . ويعتبر ظهور العباقرة دلائل من عالم مختلف عن عالمنا . صفوة القول لا تتناسب مطامح الانسان المتألية مع حالته الراهنة .

(١) Myers, Human Personality and its survival of bodily death, 1903.

ويمكن تفسير هذه الوقائع اذا سلمنا بأن الانسان يتصل بنسب من كيانه أسمى من ذاته الشاعرة ، بعالم غير ذلك العالم الذى يقع تحت حواسه ، بكائنات يمكن أن نسميها روحانية . فهذه النظرية تؤول أغرب الظواهر الدينية تأويلا مرضيا للغاية .

منال ذلك أن الهداية هى ادخال الميسول التى تكونت وجمعت بطريقة كامنة فى قلب الأنا اللاشعورية الى مجال الشعور العادى ادخلا مقحما قليلا أو كبيرا .

وعلى هذا النحو تفسر أحوال الصوتية بأنها نمرة التداحل الذى يتحقق عند بعض الأشخاص بين دائرة اللاشعور والدائرة التى فوقها . فالأنا اللاشعورية حين تنصل بعالم لا تستطيع الأنا العادية بلوغه ، تبقى الأنا العادية بازاء هذه الامور التى تفوق قوة ادراكها وتعبيرها وكأنها متلاشية ، أو تعمل على الحصول من هذا الكائن الفوقطبعى الذى يزورها على نىء من التمثل المناسب لحالتها العادية .

وأخيرا ، ليسب الصلاة شيئا آخر الادعاء الأنا العادية للفوى النى يمكن للأنا اللاشعورية - وهى أساس الأنا العادية - أن تتصل بها .

وهكذا ينبت مذهب الأنا اللاشعورية وجود أساس موضوعى وفيمة علمية للاعتقاد الأولى المباشر المنطوى فى الظاهرة الدينية . هذا الاعتقاد عبارة عن اثبات وجود قوة خارجية يتأثر بها المتدين . وطبقا لمذهب ازدواج الأنا ، فإن التحديدات التى تنفذ من الأنا اللاشعورية الى الأنا العادية لما كان تاريخ هذه الأنا لا يفسرها ، فانها تأخذ صورة موضوعية تبعا للقانون العام لمذكراتها الحسية ، وتخيل للشخص أنه محكوم بقوة غريبة . ولما كانت الأنا اللاشعورية الى جانب ذلك تشمل ملكات أعلى وأقوى من ملكات الأنا العادية ، فلا تخطئ هذه الأنا عندما ترجع الالهامات التى تتلقاها الى توسط كائن ليس خارجا عنها فقط ولكنه أعلى منها أيضا .

وبذلك نستطيع القول ان الشعور الدينى حين ينبت صلته بذات أعظم منه يستمد منها النجاة والقوة والبهجة بفرر واقعا حقيقيا ، وأن حقيقة موضوع التجربة الدينية هو فى هذه التجربة ذاتها .



والأمر على خلاف ذلك فيما يختص بالاعتقادات الخاصة المتصلة بالطبيعة المضبوطة للحقائق الصوفية التى تتصل بها ذاتنا اللاشعورية .

فهذه الحقائق تعجز نظرية الأنا اللاسعودية عن البرهنة عليها ، كما يعجز التصوف أو الفلسفة • أنها اعتقادات فائقة يضيفها الخيال والمزاج العقلي والخلقي للجماعات والأفراد •

وعلى الرغم من العجز عن البرهنة عليها فإنها ليست من أجل ذلك عادمة القيمة • وعلينا أن نعبر الدين أساسا أمرا شخصيا يجب أن يحول مركز الشخصية في الفرد ، وأن ينقله من ميدان عواطف الأثرة والانفعالات المادبة الى ميدان العواطف الروحية • فإذا كانت هذه الظاهرة تفتقر قبل كل شيء وجرد فعل تولد خارج الذات الشاعرة وأحدث فيها هذا التغيير، فإن التفسيرات أو الأفكار أو الاعتقادات التي يضعها العقل بين السبب والنتيجة هي نفسها قابلة للتأثير في ميول الأنا الشاعرة وفي استعدادها لقبول الهامات الأنا العليا • وتختلف بالضرورة شروط التأثير الديني باختلاف الأزمنة والأمكنة والمعارف والأفراد • يجب إذن على كل منا أن يقبل على مواجهة الطاهرة الدينية بل نرجو منه ذلك بانظره التي يراها أبلغ تأثرا •

أما وليم جيمس فإنه يصطنع في كثير من النقط الهامة ما تنسبه الأديان الوضعية دون أن ينسب لاعتقاداته الفائقة نفس القيمة التي ننسب للاعتقاد الأساسي المباشر المرتب على الظاهرة الدينية •

يقول وليم جيمس ان العالم غير المنظور ليس مناليا خالصا ، لأنه يحدث في عالمنا آثارا ، فمن الطبيعي إذن أن نتصوره على أنه حقيقة وازى ما تسميه الأديان الله • ومن الحق كذلك أن نعتقد أننا والله نشارك الأمر ، وأننا حين نعيش بتأثيره فإننا نحقق أسمى مصير لنا •

ولما كان مصير الإنسان مرتبطا بوضوح بمصائر غيره من الكائنات فالمتدين في حاجة لكسب الثقة في الأشياء والسلامة الباطنة التي نصبو إليها نفسه الى الاعتقاد بأن الله نفسه الذي يتصل به يمسك العالم كله ويحكمه ، بحيث لا يكون ربه فقط بل رب الكون •

وأخيرا - وفي هذه النقطة لا يخفى وليم جيمس أنه هجر ميدان العلماء ليقف الى جانب البسطاء - لما كانت كل واقعة هي في آخر الأمر جزئية ، ولما كانت الكليات لبست الا تجريدات مدرسية لا حقيقة لها ، فلا يليق أن نصف الله بالعناية العامة المتعالية فقط ، لأن الإله لن يكون جديرا بصاحب السعور الديني إذا لم يكن قادرا أن يجيب دعواتنا وأن

يلحظ حاجتنا الشخصية • فالاله العملي أنذى يؤمن به له القدرة على التدخل مباشرة فى مجرى الظواهر ، ويصنع ما سميته بالمعجزات •

أما الاعتقاد بخلود النفس فلا شئ يدل يقينا أنه اعتقاد غير مشروع • فلم سنطع أحد أن ينبت - وببدو أن الامر لا يقبل الابواب - أن البدن الحاصر هو العلة الكاملة للحياة الروحية ، وليس مجرد شرط حاد • ولكن هذه المسألة فى حقيقة الامر ثانوية • وفى ذلك يقول ولیم جيمس اننا اذا كنا على يقين من أن طلب الغايات المثالية العزبة علينا مضمون ابدا ، فلسنا أرى لم لا نميل جميعا بعد تأدية مهمتنا الى أن نكل الى غرنا العناية باسمرار تعاوننا فى الحياة الدينية •

الفصل الثاني

مذهب وليم جيمس الخاص بالصلة بين العلم والدين

على هذا النحو الذى يبدأ من التجربة الدينية نمت نظرية الدين .
ولم لعب عن بال وليم جيمس أن يتساءل عن موقف هذه النظرية بزاء
العلم .

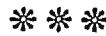
وإذا كان الدين تجريبيًا كالعلم فلماذا لا نرتضى له نفس العنوان
مسله ؟

برى بعض النقاد أن هذا التشبيه مسنحيل ، لأن الدين لا يقصد
من التجربة نفس المعنى الذى يقصده العلم ، بل معنى مضاد للعلم
antiscientifique فالنظرية كما ينصورها العلم هى عدم تشخيص
الطواهر ، بأن نستبعد من الطواهر المعطاة كل ما هو نسبي بالاضافة الى
التشخيص الذى يلاحظها . وكل ما كان من قبيل العلة الغائية والمنفعة
والقيمة ، بعبارة أخرى كل ما يعبر عن عاطفة الشخص ، فهو خارج عن
الواقع العلمى . فإذا أمكن أن تصبح هذه العناصر نفسها موضوعات
علمية فقد نجحنا فى النظر اليها لا فى ذاتها بل فى شروط معينة أو فى بديل
بلاحت موضوعيا . أما الدين فإنه يعتمد بالعكس على وقائع تؤخذ من
جهة عناصرها الشخصية والفردية . فهو بمس الانسان من حيث انه
شخص ، كما ينشخص كل ما يتصل به . وهو لا يحفل الا قليلا بما فى
القوانين الطبيعية من عموم ووحدة ضرورين . ذلك أن نجاه الشخص
مقدمة عده على النظام الطبيعى كله . ومن هنا جاء التنافر الأساسى بين
وجهتى نظر الدين والعلم . والاسنمرار النسبى للدين ليس الا بقاء
يتبدد أمام التجربة الحقة وأمام التجربة غير الشخصية العلمية .

وبذهب وليم جيمس الى أن هذه الاعتراضات غير مهمة . فليس من الواضح لماذا لا يكفى عدد متتابع من الاحوال الشخصيه المحصنة في تكوين تجربة ولا يهمنا في شيء أن يتوهم الأشخاص فيعتقدون أنهم مرضى ، وأنهم قد شفوا ، ويعززون شفاءهم الى توسط فوططبعي . لا يهمنا ذلك كله ، ما دامت هناك سلسلة من الوقائع المتتابعة طبقا لقانون . فمن المسلم به أن بعض المتساعر المؤلمة والمؤدبة ترول باعنفادات معينة . ولا يلوح أنها تسعى بوسائل أخرى . أتريد أن ترفض معونه الدين الذي يمكن أن يأخذ بيد البؤساء بحجة أن الشفاء بوساطة الدين مناف للمواعيد ؟ وفي ذلك يقول جيمس :

« لماذا لانسلك الى الطبيعة الا طريقا واحدا به نعدل مجرى طواهرها ؟ ليس من الواضح أننا يجب أن بطرق باب الطبيعة الناسعه المتعددة بمناهج متعددة اذا شئنا الاستفاده من مواردها أعظم الفائدة ؟

والعلم يستخدم بعض عناصر الطبيعة مثل الحركة الميكانيكية ويبلغ عن طريقها الظواهر التي يعتمد الدين عليها . ويحقق الدين بوسائل أخرى لها تأثير في عالمنا ظواهر مشابهة وأخرى من نوع آخر . لقد وهب العلم الانسان التدغراف والاضاءة الكهربائية ، ونشخيص الامراض ، وجمع شي الوفاية من بعض الأمراض وعلاجها . ويضمن الدين لبعض الناس بطريق علاج النفس الصفاء والاتزان الخلقي والسعادة ، ويعيننا من بعض الامراض التي بهينا العلم معها ان لم يكن أفضل منه عند بعض الأشخاص . والعلم والدين مفتاحان أصيلا يصلحان لفتح كنوز الكون بالنسبة لمن يستطيع استخدام كل منهما استخداما عمليا اننا نرى علماء الرياضة يعالجون نفس المسائل العددية والهندسية بالهندسة التحليلية تارة ، وبالجبر تارة أخرى . أو بحساب التفاضل والتكامل ، فيطفرون بنسائج نافعة بوساطة هذه الطرق . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الطريقة العلمية والطريقة الدينية ؟ ولماذا لا يكون أحدهما يبصر وجها من الأشياء ويبصر الثاني وجها آخر ؟ اذا كان الأمر كذلك فلا غرابة أن يعيش الدين والعلم معا على الدوام ، ولكل منهما طريقه في انبات صحته (١) .



قد يقال ان جميع هذه الاعتبارات عملية محضة ، وان وجهة النظر

William James : The Varieties, etc , p 122-3.

(١)

العلمية نفهم عنى التمييز بين العمل الذى ليس معرفه . والذى يعد داخلا فى الامور التى يقدمها لنا الطبيعة كى ندرسها ، وبين النظر وهو تحديد العناصر والعلاقات بين الاشياء التى يمكن ان يلاحظها جميع الناس ويفقون على أنها واقعه . ولهذا السبب يتسم العلم الجارب التى يهدمها المدافع عن الدين فسمين : أحدهما شخصى وغريب عن العلم ، والآخر موصوعى وعلمى ولكنه يحلو من كل خاصة دينية .

ونحن نعرف أن وليم جيمس يرفض هذا التمييز الحاسم بين النظر والعمل ، وأن البرجماتية ترد نفس المبادئ التى ينادى بها المذهب العلمى الى موازن عملية حائلة .

ولكن فيما يختص بالعلاقة بين الدين والعلم ، فإن وليم جيمس يرى اعتبارات نسبو على مجرد البرجماتية .

فهو يقول ان كل معارفنا تبدأ من الشعور . وهذا حق أصبح مكتسبا من الآن فصاعدا . فقد ظهرت ثورة فى علم النفس وفى فلسفة العلم بعدا لذلك منذ اليوم الذى أدركنا فيه أن المعطى فى علم النفس ليس كما كان يعتقد لوك عددا معينا من العناصر هى : احساسات وصور وأفكار وعواطف شبيهة بالحروف او بالذرات يجب أن يفرض بينها علاقات خارجيه حتى نتمكنها حقيقة متميزة ومتعالية ، بل المعطى هو ما يسمى ميدان الشعور ، نعنى حالة الشعور الكلية الموجودة فى وقت من الاوقات فى شخص مفكر .

والخاصة المميزة لهذا المعطى الجديد أنه بدلا من أن يكون محدودا بتحددا مميز المعالم ، كأنه مجموعة من العناصر الذرية ، يصبح له امتداد لا يمكن تحديده نهائيه بالضبط ، أو قل ان هذه النهاية غير موجودة . ذلك أن حالة الشعور تتركب من بؤرة هامسها بزبد أو بفل فى التحدبد .

ومع ذلك فنحن نعلم أن هذا الهامس نفسه يتعلق بطريقه مستمرة بمنظمة تالفة لا يمكن بأى درجة قياسها لا من حيث الامتداد أو العمق . وهذه المنطقة الثالثة لا ندركها شعورنا ، ولا حتى ادراكا غامضا . مما هو معطى حقا ، وهو البداية الصحيحة لكل نظر كما أنه بداية كل عمل . ليس المجموع المنوهم لحالات شعورنا بل هذا الميدان غير المحدود الذى لا يكون فيه بؤرة المعرفة الواضحة الا نقطة معدل على الدوام بما لها من علاقات مع الأوساط المرتبطة بها ، وهذه البؤرة شديدة التعقيد ولا ريب أنها لا يمكن أن ترد الى عدد محدود من العناصر التصورية .

فإذا كانت هذه هي المعطيات الأولية التي فيها يباشر ذهن الانسان نشاطه . فماذا يمكن أن يستفيد منها الدين والعلم على التوالي .

الدين أوسع تحقيق ممكن للأنا الانسانية . انه الشخص الانساني الذي يكبر الى غير حد بانصالة الويني بغيره من الاسخاص . انه بشكل ما ادراك للموجود كما بفرض قبل أن ينعقد وينرب ويموزع في مقولات بوساطة علميا حتى يتلاءم مع شروط حياتنا الطبيعية ومعرفتنا .

أما العلم بالعكس فهو اسحاب وبصيف كل ما يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة الواضحة المتميزه ، وذلك في وقت معين وبالنسبة لذهن معي . ومجموع هذه العناصر هو ما يسمى بالعالم الموضوعي . فمن جب انا ننظر الى هذه العناصر على حدة كما يحدث في الادراك الواضح الواعي الذي تبدأ منه المعرفة العلمية ، كانت هذه العناصر أمورا ليس لها في أنفسنا وجود ، ولذلك نتمثلها كأنها نقوش الموجودات مسنعة عنا . ونحن نقطع هذه الصور ونضع لها أسماء ونلاحظ الترتيب الذي نتقدم به عادة ونركب منها صيغا تعين على التنبؤ بعودتها . وهذه الصيغ هي بالنسبة اليها مناهج تقضي بنا الى الحصول على بعض حالات الشعور التي نصل اليها .

فإذا كان هذا هو أصل الدين وذاك أصل العلم فكيف يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر ؟ ان نقطة البداية في الدين هو المحسوس ، هو الواضحة في أوسع مداها التي تتضمن على العاطفة مع الفكر ، وقد تشمل أيضا الاحساس الحفي بمشاركه في حياة الكون . ونقطة البداية في العلم هو المجرد ، نعتي العنصر المستمد من الواقعة المعطاة والذي ننظر اليه على حدته . ولا يمكن أن نتوقع من الانسان الرضا بالمجرد اذ كان المحسوس في متناول يده ، والا كنا كمن يطلب منه القناعة بقائه الطعام في الوقت الذي يكون الطعام معدا أمامه . فإذا كان الانسان يستخدم العلم فانه يحيا بالدين ، ولا يمكن أن يحل الجزء محل الكل ، أو أن بلغى الرمز الحقيقة .

لا يمكن للعلم أن يحل محل الدين ، ولكنه كذلك لا يمكن أن يضرب صفحا عن الحقيقة الشخصية التي يعتمد الدين عليها . أما أن نصور أن في الأمور الموضوعية اللاشخصية المنعزلة عن الأمور الشخصية منها الكفاية فليس هذا التصور الا رجوعا الى مذهب الحقيقة المدرسي . اذ ليس بين الشخصي والموضوعي أى حد يسوغ من الوجهة الفلسفية ما يتخيله علمنا في سبيل راحته . ولما كان الاتصال القانون الأولى للطبيعة ، احتاجت

بصوراننا اننى سميها لاشخصيه الى تجديد حياتها على الدوام بانصالها بالواقع ، أى بما هو شخصى ، حتى لا تفسد هذه التصورات حين تصبح عقائد لاهية فيها منافسه لكل بقدم علمى . وليس الأمر السخصى فى مقابل اللاشخصى صربا من الاضطراب الأولى ينبد اذا ما وصح كل سىء فى موضعه . فالأمر الشخصيه هى الأساس الشديده الغنى المتجدد دواما ، والذى يجب على العلم أن بلجأ اليها دون إبطاء اذا لم يرغب فى الانحلال الى روتين لا جدوى منه .

على هذا النحو يبدو صلة الدين بالعلم حين نقابل بين أحدهما صاحبه ، غير أن هذا التقابل والحق يقال انما ينشأ من تعريف مصطنع للعلم والدين ، فنحن من جهة نطابق بين العلم والعلوم الطبيعه ، ومن جهة أخرى نضع الدين فى قلب العقائد التى ترمز اليها . غير أنه اذا كان العلم قبل كل سىء معرفه الوقائع والظواهر فهناك علم للنفس يسوى مع العلم الطبيعى ، وليس تمة أى سبب يجعلنا نفرض خصائص العلم الطبيعى على علم النفس . واذا كان الدين فى أساسه تجربه وأمر بحسه ونعيشه ، فلا يوجد أوليا سىء نعارض به العلم الذى ليس هو نفسه الا نوعا من التأويل للتجربة .

ولكننا نجد أن نفس الواقعة السى هى امتداد متصل لانا الساعرة فى الأنا غير الساعرة ، يعترف بها علماء النفس من جهة ، كما يسلم بما فيها من أثر جوهري فى التجربة الدينية من جهة أخرى . فالصلة بين الأنا الساعرة وغير الساعرة هى التى تكون همزة الوصل بين الدين والعلم ، وهذه الصلة فى نهاية الأمر هى نقطة البداية المشتركة على حد سواء للنشاط العلمى والنشاط الدينى الذى يميل الى تزويد الشعور بوساطة اللاشعور ، على حين يرد النشاط العلمى لوامح اللاشعور الى صبغ الشعور وقوانينه .

ومع ذلك نجد تأكيدات رجل الدين الأساسية ومنهجه العام فى تحرير الاعتقادات الدينية ما يسوغها فى الدين نفسه من حيث هو كذلك .

ذلك أن رجل الدين يريد من المرء أن يكون على صلة بموجود أعظم منه متميز عنه . ولما كان اللاشعور يتميز عن الشعور من أجل الشعور . فليس على علم النفس الا أن يسلم بأن النفس الانسانية هى منطوقها اللاشعورية تتصل بكائنات بعضها أعظم منها .

ويؤكد رجل الدين حفيظة الكائنات التي يظهر كأنها معطاء في التجربة الدينية . وهذا الاعتقاد سببه باعتماد العالم الذي يفترض عالمنا بابتداء من النصوص والقوانين وكأنه ضمان لا يمكن ادراك متجانس كلي دائم .

واخيرا تأتي النصوص الدينية الكبرى التي تتركز حولها أنظمة اللاهوت . وهذه التصورات لا تختلف في تكونها عن المبادئ التي تستق منها النظريات العلمية . فهي فروض مرتبة على نحو يجمع الوقائع ويتمثل ما فيها من علاقات بطريقه يرتاح اليها العقل والخيال . فلا ينبغي للعلم أن يعيب على اللاهوت محاكاته له في طريقته .

نحفظ واحد يعرض على رجل الدين ؛ ذلك أن النظريات والرموز الخيالية نسبت جوهر الدين ، بل الغرض منها التعبير عن الدين بلغته الانسان . ولما كان من الواضح أن العلوم نفسها جزء من هذه اللغة ، كان من الواجب أن تتفق العوائد باستمرار من حيث صيغها مع النتائج الأساسية للعلوم ، كما أن هذه العلوم فيما يختص بعروضها العظمى تتطور مع مجموع التجربة الانسانية ومع العقل الذي يعد ساهدا حيا على هذه التجربة .

جملة القول يرى وليم جيمس أن التجربة الدينية باعة وأصيلة كالتجربة العلمية ، ان لم تكن أكثر مباشرة وحسا وسعة وعمقا . وأكثر من ذلك فهي مفروضة من قبل بالتجربة العلمية ، ولها منذ الآن نقطة ارتكاز في العلم ذاته بفضل النظرية النفسية عن اللا شعور .

ثم ان الدين ينمو بنفس الطريقة التي ينمو بها العلم ومؤتلفا معه ، فليس هناك اذن أى سبب يجعلنا نفترض أنه ليس الا بقية من آثار الماضي ، ولم تعد له تلك المنزلة التي كانت له في جوهر الطبيعة الانسانية .

الفصل الثالث

ملاحظات نقدية

ليس هذا المذهب صرحا منطقيا ركب من مواد أخذت من هنا ومن هناك ، ثم هذب بحيب ينلهم بعضها مع بعض ، وصمت من الخارج طبعا لحظة موضوعية . والأولى أن هذا المذهب يبدو كالحياة الدينية ذاتها قد انتزع ما أمكن من واقعه المعقد ، ووضح بتأمل طريف وبصر نافذ . ومن أجل ذلك اتصف مؤلفات ولیم جیمس بسمة خاصة تطهر فيها شخصية الرجل أكثر من المؤلف .

وهذا المذهب على ما فيه من حصص وحياة يتركز في نقطة وكأنها البؤرة التي ينشعب منها الضوء على سائر المجموع . وهذا المركز هو نظرية ميدان الشعور الذي يعد أساسا لعلم النفس . وقد أخذ ولیم جیمس على عاتقه أن يطبق هذه النظرية على الدين ، فيدخل بذلك الظواهر الدينية في الحياة العادية للإنسان .

من هذا الوجه من النظر يمرر جيمس أن الدين أساسا تجربة وشئ يحسه المرء ويعيشه : انه احساس بتوافق نلفائي أو مجبول بين الانسان وبين نفسه ، بين الانسان الواقعي والمنسالي . وهو في الوقت نفسه احساس بصلة الانسان بوجود أعظم منه هو الذي يحدث هذا التوافق وينجلي كأنه مصدر لا ينضب من النسايط والقوة . هذا الاحساس المزدوج يصبح في النفس المتدبنة لب الحياة الشاعرة .

أكثر من ذلك وبسبب ذلك فان الدين أساسا أمر واقعي وشخصي وليس الدين في ذاته ، الدين الواحد الثابت الا حقيقة مدرسيه فارغة . لأن الدين لا يوجد الا مع وجود النفوس المتدبنة والحياة الدينية ، فهناك

من الأديان بمقدار ما يوجد من أفراد • ولم يكن عبثاً أن يضع وليم جيمس على كتابه عنوان « تعدد التجربة الدينية » •

هذه النظرات على أعظم جانب من الأهمية •

فهي تستبعد تماماً من جوهر الدين كل ما يمكن أن ينتفل كما هو من فرد إلى فرد ، باعتبار أنه بوجه خاص موضوعي فكري أو مادي عملي ، مثل العقائد والطفوس والتقاليد • وهذه النظرات تضع في المحل الأول العنصر الانفعالي والارادي الذي هو جزء لا ينفصل عن الشخص ولا يمكن أن ينفصل عنه •

من أجل ذلك تلتبس هذه النظرات طراز المتدين بمعنى الكلمة في التصرف البعيد عن أنواع الرؤى والتجليات لأنها ليست أساسية فيه ، وإنما في التصوف الذي يعود به إلى مبدئه وهو عمق الحياة الباطنة وسعنها • ولذلك فإنها تقدم للناس كنماذج للحياة الدينية عظماء المبدعين الذين كان الدين عندهم قبل كل شيء حياة ، وتجربة شخصية ، ومضاعفة لعظمة الانسان وقدرته ، مثل القديس بولس ، والقديس أوغسطين ، ولوتر ، وبسكال •

مثل هذا الدين ليس شيئاً جاهزاً يمكن أن تفصل عناصره ونرتب ، ويمكن أن يلاحظ تطوره وأن يعرف ، كما يمكن أن يتنبأ المرء بمصيره ، ولكنه كائن يعيش ويخلق نفسه ويجدد هذا الخلق على الدوام ، فلا يقف عن الوجود إلا إذا انطقت عند أصحابه الذين يمثلونه شعلة النشاط والارادة •

ومع ذلك ليس مثل هذا الدين تصوفاً سلبياً محصوراً داخل جدران التأمل ، ولكنه سمو بالنشاط يستهدف غايات أسمى دائماً ، ومبدعاً الصور اللازمة لتحقيقه • وهو في الوقت نفسه لبس ذريعة لاختضاع الناس ، وفرض اعتقادات موحدة عليهم وإنما هو الواجب الذي ليس على كل فرد أن يحترمه فقط بل عليه أن يحترم عند غيره من الناس دينه الخاص الشخصي ، مادام الذي يوجد ويؤثر إنما هو ما يتعلق بالشخص ، وكان كل شخص مختلفاً عن غيره ، ويجب أن يكونوا مختلفين •

والدين في نظر وليم جيمس متكامل مع الطبيعة البشرية مع احتفاظه بخاصته التي تميزه ، وهي العلاقة بينه وبين ما نعتقد أنه فائق على

الطبيعية • وكما ربط جيمس بين التجربة الصوفية وبين التجربة الدينية العادية ، مبينا كيف أصبح الايمان فى التجربة الصوفية حدسا ، كذلك يدخل من التجربة الدينية فى المجربه العامة التى يرى فيها السمو المطابق لقوانين علم النفس العام ، عناصر موجودة فى كل فعل شعورى مباشر ولو أن هذه العناصر تمر عادة دون أن تلاحظ •

فالدبن اذن جزء من حياة الانسان العادية • ولما كان الى جانب ذلك معينا على المحافظة على تلك الحياة ونوحيدها وازدهارها ، فالعقل نفسه يتحالف مع الغريزة والتقاليد للعمل على بقاءه •

ولا يغفل موقف وليم جيمس عن مذهبه الخاص بالدين ازاء العلم • فلا يمكن تصور أى صراع بين أحدهما والآخر مادام الدين قائما على أهواء العاطفة انى هى مركز شخصيتنا ، على حين لا يشتغل العلم الا بالظواهر المائلة لنا والوقوف عند ملاحظتها وتقييم جريانها المألوف •

ومن جهة أخرى يربط الدين والعلم ، فلهما نفس الغاية وهى سعادة الانسان وقوته ، ونفس المنهج : وهو التجربة والاستقراء والفرض ، ونفس الميدان : وهو الشعور الانسانى الذى يشغل الدين جميع أجزائه ويتشغل العلم بعضها فقط •



هل ينجو هذا المذهب على حيويته وبراعته من الاعتراض سواء من جهة العلماء أو من جهة رجال الدين ؟

اننا نتوقع اعتراض العلماء ؛ فهم ينازعون وليم جيمس فيما يذهب اليه من أن عالم المعرفة الذى ينادى به يتفق مع ما يسمى بالتجربة •

فالتجربة العلمية تنتهى الى اثبات أن هذا الشيء موجود لا أنه يظهر لى فقط • وقولنا موجود يعنى أن التجربة نخضع لادراك كل كائن وهب الحس والذكاء العاديين وبلحظ الظاهرة فى السروط التى يظهر لنا فى الحاضر •

ولكن الأوصاف التى يحدثنا جيمس عنها لا تكشف الستار الا عن انطباعات شخصية ، لأنه يستمدّها غالبا من الأشخاص أنفسهم • هذه الانطباعات تنبئنا أن هذا الشخص الشاذ كثيرا أو قليلا قد أحس بوجود

امر موضوعي ، أو غير وافي ، أو بالاتصال مع كائنات فوفطبية ، لما
تعرفنا هذه الانطباعات بظروف هذه العاطفة وأحوالها . فهذه الانطباعات
تدخل فيما يبدو في جملة الارصاف الذاتية للهلوسة والاضطرابات
النفسية . ويظهر أن وليم جيمس نفسه لم يفهم منها أول الأمر الا هذه
الدلالة ، ومع ذلك فانه شيئا فشيئا عندما درس صوراً أسمى من حالات
التلبيس ، وبوجه خاص أحوال كبار الصوفية رأى أن هذه العاطفة تكاد
تدل بذاتها على وجود حقيقي موضوعي لكائن روحي مفارق للانسان
يتصل به عن طريق الشعور .

لانزع أن وليم جيمس يستبعد بسنده كل الأوصاف التفصيلية
الدقيقة عن طبيعة هذه الكائنات الخفية وصلتها بعالمنا ، باعتبار أنها مجرد
أوهام صادرة عن الخيال وعن العقل . ولكنه يستبقي في آخر الأمر من
هذا العنصر العكري المرتبط عادة بالانفعالات انبات تدخل علوى بظهر
بشكل ما مع الانفعال ذاته . ويبدو أن هذا الرأي هو الذي ذهب اليه
الفيلسوف النفساني « مين دي يران » من أن الاحساس المميز .
كالاحساس بالمجهود يشتمل على فعل قوة خارجية مرتبطة ارساطا ونيعا
بارادنا . كما يظهرنا على هذا الفعل . ولكن يران لم يستطع انبات
فضيته ، ولا ندرى كيف استطاع وليم جيمس أن يثبت أن هذه القضية .
« انى أحس في نفسى بأثر الفعل الالهى » مطابقة للقضية الأخرى « الفعل
الالهى يؤثر في نفسى » .

أوجب أن نؤول مع بعض المفكرين (١) المذهب تأويلا ماليا دفيفا
فنزعم أنه من كل وجه لا يوجد سوى احساسات وانفعالات واعتقادات
تؤخذ من وجهة نظر شخصية بحتة ؟ وبعد ، فليس طربق النحاة هو وجود
اله مفارق لا اعتقادنا ، بل اعتقادنا في الله .

من المؤكد أن وليم جيمس بصطنع وجهة نظر التجريبية المطرفة ،
ولا يرى في الأمور الموجودة خارجا عنا الا أوهاما من أوهام الخيال
وتركيبات صناعية للعقل ، ولا يسلم بكل تأكيد بأنه لا يوجد بين
الهلوسة والادراك الحسى الا اختلاف في الدرجة مما يبيح له أن يبدأ في
تحليلاته بدراسة الحالات التي لا يظهر فيها الا الهلوسة الشادة .

لكن لا يبدو أن هذا الرجوع الى المذهب الذاتى الكلى يكفى في رجع

المسكلة ، ذلك أنه لكي نهول عن تجربة حتى لو كانت ذاتية انها نجربة - لا بالمعنى العملي فقط بل العنصري أيضا - فيجب أن نميز على الأقل من الناحية المثالية بين الشخص الموجود الذي ينعمل بانفعالات معينة وبين الشخص العارف الذي يقرر بقريرا غير شخصي بوجود هذه الانفعالات .
بعبارة أخرى المقصود هو الوجود ، هو الواقع لا المعرفة ، لان الشجرة ليست نجربة .

وبدوح أن حال الشخص في الطاهرة الدينية لا يتفق بوجه خاص مع هذا الازدواج الضروري في هذا الصدد . فالشخص حين يستغرق كلية في الاحساس بالاصصال مع اللامتناهي لا يميز قط بين الواقعي والوهمي . أتكون نفس انفعالاته في مثل هذه الظروف حقيقية ، أو أنها ليست الا تلك الانفعالات المزعومة المصنوعة الكاذبة موصوعيا ، بالرغم من عمقها ووضوحها مما يعبر عنها بالانجليزية بأنها مزيفة Sham emotions فحال الصوفي أبعد من أن يكون تجربة ، إذ لنا أن ننسأل أيكون في حالة من أحوال الشعور ما دام الاستغراف الصوفي يميل الى الغاء الشعور؟

وهنا نكشف المشكلة الدقيقة التي تقوم في أساس هذه المناقشة : ألا توجد تجربة أخرى غير تلك التي تفترض ثنائية الشخص والموضوع ؟ وهذه التجربة التي تختص بالشعور المميز والعلم أليست منسقة وصناعية بالنسبة للتجربة التي تكون هي الحياة والواقع شيئا واحدا حقلا ، والى هي التجربة الأولية الصحيحه ؟ هذا هو المذهب الذي يلوح أنه يلزم عن استبدال حالات الشعور بميدان الشعور في علم النفس عند جيمس (١) وأول المعطيات تبعا لهذا المذهب انطباعات متصلة لا متناهي من التجربة الحية ، ليست مدركاتنا الواضحة الا جزءا منها ، نصاغ وتنسكل بحيب نفبدنا في طاب بعض الغايات العملية .

ولقد تضاربت الأقوال حول هذا الموضوع ، فرأى بعضهم في الأنا اللاشعوري تنمية للشعور وثروة له ، ورأى بعضهم الآخر فيه اضمحلالا للشعور وتضييقا لدائرته وأنرا أو بقية له . وهؤلاء يقولون اننا اذا نظرنا الى الأمر من قريب لما وجدنا في هذا الشعور الراقى المزعوم شيئا لم يكن من قبل في الشعور العادي المحسوس . فالهامات الصوفية الفائقة على الطبيعة هي ذكريات ، فهي مبدعات للعقل الخالص ، كانت حالات

(١) انظر المذهب الذي يسببه ذلك من بعض الوجوه عند غريغور برحسون ، " مدخل

الى الماسارينا " في محله الميتافيزيقا والاحلاق ١٩٠٣ .

للتعور أسدل عليها ستار النسيان طبقا لقوانين علم النفس العام ، وعنها نسا كائن نفساني لا يتعرف الشعور عليه • فالأمر في هذا المجهول كالأمر نى جميع الأسرار المزعومة التى يعارضون بها العلم ، وتفدم الملاحظة والتحليل يدخلها فى نطاق المعروف وفى دائرة الأمور الطبيعية •

ومهما يكن هذا الاعتراض واصحا فلنا أن نلاحظ أنه يفترض أن علم النفس القائم على حالات الشعور مسلم ومقبول ، انه علم النفس الذرى، نعى نفس وجهة النظر التى يعتبرها وليم جيمس صناعية غير مقبولة • فكأن هذا الاعتراض ليس الا مصادرة على المطلوب •

لا ريب أن العلم ينمى طائفة متعددة منزايدة من الظواهر ، الا أن العلم لم يبلغ هذه النتيجة بمجرد الوقوف عند الأنظمة القديمة كما يفعل أصحاب العقول الضيقة والذين يسميهم وليم جيمس « الكهول المتخلفون عن زمانهم » Old fogies ، بل فى توسيع نطاق هذه الأنظمة وتطويعها وتبديلها اذا لزم الأمر • الواقع لا سىء من هذه الأنظمة ثابت حقا ، ولا تلك التى يعتمد غيرها عليها مثل الأنظمة الرياضية أو المنطقية • فى الوقت الذى ثبت فيه أن وجود ظواهر لا يمكن أن نرد الى النماذج البسيكولوجية القديمة ، سيفعل علم النفس فى مثل هذه الظروف كما فعلت الطبيعة أو الكيمياء ، أى تبحث عن مبادئ أخرى •

الحق كيف نثبت فى حدود معارفنا الراهنة أن كل ما يقدم للذهن من مخترعات وتركيبات وأفكار وأشياء يراد تعريفها وغايات يبحث عنها ويطلب بحقيقتها كل ذلك ليس الا من قبيل المساهدة • أليس ما سبق مشاهدته كان مشاهدا بنحو ما ؟ وهل نعرف بالضبط ما المساهدة وأين يف مدى بصرنا ؟

ويلوح أنه ليس هناك كبير نزاع فى امكان وجود تجربة أوسع مدى أو مختلفة عن التجربة القائمة على الحواس الخمس التى نستعملها فى الوقت الحاضر • ولكن لكى يمكن القول بوجود تجربة حقيقية لا مجرد احساس فلا بد أن يكون فى الفكرة التى يدركها الشخص ما يقابل ما نسميه بالموضوعية • والاعتقاد فى الله هو بنحو ما الاعتقاد بأن الله موجود مستقلا عن اعتقادنا فيه • ولكننا لا نجد أى خاصية ذاتية للتجربة : بل ولا أى احساس مضاف بالغيب يمكن أن يضمن موضوعية هذه التجربة وحقيقتها • ويلوح أن هذا ما يسلم به وليم جيمس نفسه حين حلل المعطيات المباشرة

للتسور الدينى ؛ وحاول لا أن يكشف فيها دليلا أو شاهدا ؛ بل الحقيقة ذاتها كما تعطى لنا مباشرة ؛ وكأنها صلة بين النفس وبين موجود أعلى .

كيف نفهم هذا الانتقال من الذاتى الى الموضوعى ؟

لبست نظرية التسور كافيّة لتسويغها ، لأن التسور نفسه لا يصبح واقعا بالنسبة للتسور الا حين يدخل فيه ، أى حين يلبس بوب الصورة الشخصية .

والظاهرة الجوهرية هى ههنا فعل الايمان الذى يحس التسور معه بانفعالات خاصة ، فيعلن أن هذه الانفعالات حقيقيّة ، وأنها من عند الله . وليست التجربة الدينية ولا يمكن أن تكون فى نفسها ومستقلة عن صاحبها موضوعية ولكن الشخص يضيف عليها قيمة موضوعية بهذا الاعتقاد الذى يدخله عليها .

أتبطل لذلك التجربة الدينية وقد امتزجت بالايمان على هذا النحو من أن تكون تجربة ؟ لا يلوح أن هذا هو الرأى الذى يذهب اليه وليم جيمس . فعنده ولا ريب أن فكرة الموضوعية التى تتميز بها التجربة المحسوسة والتجربة العلمية تنطوى من قبل على شىء من الاعتقاد الأولى ، لأن مقولة الوجود الفعالة المستقلة عن كل عنصر شخصى هى فى نهاية المطاف اعتقاد ، والاعتقاد أو الايمان داخل فى صميم كل معرفة .

وكما اعترض المعارضون على وليم جيمس بأن تكون التجربة الدينية عنده تجربة بالمعنى العلمى لهذا الاصطلاح ، كذلك تساءل المتسائلون الى أى حد يمكن تسميتها دينية .

الشخص فيما يقول جيمس يعرف أن السر الدينى يتم فى داخل نفسه حين بمسه الضر فيصبح طالبا العون ، فيسمع صوتا يجيبه « كن شجاعا ، لقد أنقذك ايمانك » . والنفس الانسانية منقسمة بالطبع على نفسها وعاجزة ، فاذا أطمأنت ، واذا أضيفت اليها قوة لا يمكن أن تستمدّها من ذاتها ، فانما ذلك لأن موجودا أعظم منها يعينها .

ولكن هفدينج (١) يلاحظ بحق أن هذه الظواهر ذاتها يلوح أنها غير كافية فى تمييز التجربة بأنها دينية اذا لم يرتبط بهما تقدير لقيمة الانسجام والنشاط اللذين يراهما الشخص ينفذان اليه ، فاذا أخذنا هذا الانسجام هذه القوة كمجرد شبه بالأمور الطبيعية ، فهما لايفترضان

Hoeffding : *Moderne Philosophie*, 1905.

(١)

أى ندخل الهى ؛ أما اذا فسر الشخص الظاهرة النفسية بأنها سلام بين الله والانسان ، بين المنال والواقع ، أو كما يحددها مذهب همدى بين القيم والحقيقة ، فان الشخص عندئذ يرجع ظهور هذا الانسجام وهذه القوة الى فعل الله ، وكأنه مبدأ القيم ، ومن هذا الوجه تدل التجربة على صفة دينية .

الواقع أن التصور أو الاعتقاد المرتبط بالعاطفة هو وحده الذى يميز العاطفة الدينية . فلكي يكون الانفعال دينيا يجب أن بعده كأنه يستمد مبدأه وغايته من الله ، بشرط أن نهيهم الله فهما دينيا .

فالايان الداخلى فى التجربة الدينية هو الذى يميزها كتجربة من جهة ، ودينية من جهة أخرى .

ويذهب وليم جيمس الى أن أهمية الايمان لا تنحصر على مصاحبة الانفعال فقط ، بل للايمان عليه تأثير حقيقى ، وأنه وحده فى بعض الأحوال مستطيع أن يحدنه . وليس الايمان الدينى الذى قد يحمل الله فى نواياه فكرة مجردة ، ولكنه ايمان بشيئنا ويواسيننا ؛ انه ايمان يخلق موضوعه . ولقد كان بسكال ينوح وهو يبحث فيسمع صوت المسيح يقول له : « نأس ، لولا أنك طلبتني ما وجدتنى » .

فاذا كان الأمر كذلك فليست التجربة الدينية هذا المبدأ المستقل تمام الاستقلال عن التصورات والعقائد والطقوس والتقاليد والنظم التى يظهر أن تحليل وليم جيمس يستخلصها ويعزلها ، اذ بلوح أن هذه الشروط الخارجية هى بنحو ما عناصر داخلية فى الايمان ؛ ولما كانت هذه الشروط تفترض الايمان فانها تؤثر فيه ويحدد مضمونه . واذا نحن حللنا التجربة الدينية عند شخص من الأشخاص ، وحدنا دائما طائفة من الأفكار والعواطف مرتبطة بالصيغ والعبادات المألوفة لديه ، وهى جزء لا يتجزأ من ايمانه . فينبغى أن نقول عن الايمان الدينى نفسه انه فى شطر منه عبارة عن ترجمة الفعل الى عقيده .

لنا اذن أن نساءل مع هدفنا هل تبقى التجربة الدينية نفسها بعد زوال جميع العناصر الفكرية أى الخارجية والتقليدية للدين .



وبعد ؛ أفليس لهذه العناصر قيمة أخرى خلاف تلك التى نستمد منها

من علاقتها بالسعور الدينى للأفراد ؟ وهل هى الدين الشخصى وحده كل ما فى الدين من أساس جوهرى ؟

لا نزاع أن الدور الاجتماعى للدين مهما يكن عظيما كما ينبى من التاريخ ليس كافيا فى الدلالة على أن الدين فى أصله وجوهره ظاهرة اجتماعية . فقد يمكن أن يكون الدين قد سما فى نفوس الآحاد المتحمسين ثم انتشر بالحاكاة والعدوى فاكسب سميا فسيئا صورته العفائد والنظم ، كما حدث للاعتمادات الخاصة بماء مجتمع من المجتمعات وهو به . غير أنه حتى إذا كان الجانب الاجتماعى للأديان نتيجة لا سببا ، فلا يرب على ذلك أن الدين الشخصى المحصن هو اليوم الصورة الوحيدة العليا والحية للدين .

ولقد لاحظ الفرد حين ينشد لنفسه الكمال الدينى أنه لا يسعى أن يطوى نفسه فى عزلة مقدسة . أد لا يمكن للفرد بنفسه وحده أن يبلغ النجاة ، لأن الشخصية الانسانية لا تنمو ، ولا تتجدد ، ولا يوجد الا بالمجهود الذى يبذله البشر للفهم والترابط والحياة المشتركة . ومن أجل ذلك كانت الأمور المشتركة من أفعال واعتقادات ورموز ونظم جزءا جوهريا من الدين حتى فى صورته الشخصية .

ولكن الشخص المنفرد ليس له وحده قيمة دينية ، فالمجتمع كذلك يعتبر شخصا قابلا أن يظهر فضائله التى تخصه كالعدل والانسجام والانسانية ، مما تتخطى نطاق الحياة الفردية . ولقد كانت الأديان فى فديم الزمان هى التى تسيطر على المصائر المادية والمعنوية للجماعات . وإذا لم تعاد المورم نهيمس على الحكومة السمسمية ، فلها أن تمنى للام غاباتها المثالية ، وأن سمى فيها الايمان والحب والحماسة وروح الاخاء والتضحية والجد والبات مما هو ضرورى للعمل على تحقيقها .

مثل هذه المهمة تتخطى حدود الدين الشخصى المحصن ، ويحرص فى أفراد المجتمع عبادة جمعية للمقابل والاعتمادات والأفكار يستهدف تحقيق رسالته ومنله الأعلى .

فإذا كانت العاطفة هى روح الدين فالاعتقادات والنظم جسده ، ولا حياة فى هذا العالم الا للأرواح المرتبطة بالأجساد .

حائمه

مواجهة لا بد منها - الصراع حقا هو بين الروح العلمية والروح الدينية

الفصل الأول : الصلة بين الروح العلمية والدينية . (١) الروح العلمية - كيف تقوم
الوقائع والقوانين والنظريات - مذهب التطور - الديمقراطية التجريبية
(٢) الروح الدينية - هل تتفق مع الروح العلمية ؟ - التمييز بين العلم
والعقل - العلم والانسان : الاتصال بين أحدهما والآخر - مسلمات
الحياة : اتفاقها مع مبادئ الدين .

الفصل الثاني : الدين - الأخلاق والدين - ما يصفقه الدين الأخلاق - حيوية الدين
ومرونته كمبدأ روحى ايجابى - قيمة العنصر العقلى والموضوعى - دور
الآراء البهيمية فى حياة الانسان - المعتقدات - الطقوس - تحول التسامح
الى محبة .



ان امر العلاقات بين الدين والعلم ، حين يرافب فى شاي الناريخ ،
يثير أشد العجب ، فانه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة ،
وعلى الرغم من جهود أعظم المفكرين التى بذلوها ملحين فى حل هذا
المشكل حلا عقليا ، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح ، ولم
ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يفلبه
فحسب . على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين . ولم يكن مجديا أن
تحاول العقائد الدينية تسخير العلم ، فقد تحرر العلم من هذا الرق .

وكأنما انمكسب الآلة منذ ذلك ، وأحد العلم نذر بفناء الأديان . ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع (١) .

فإذا نظرنا الى المذاهب التي تلخص الأخطار الراهنة من علاقة الدين بالعلم ونعرفها ، رأينا أنها تنوزع مجموعتين ، تمثل أحدهما ما يمكن سميته بالنزعة الطبيعية ، وتمثل الأخرى النزعة الروحية .

وفد رأينا أنه من الممكن أن نضع على سبيل المثال في النزعة الأولى: مذهب أوجست كومت الوضعي أو دين الإنسانية ، ومذهب هربرت سبنسر في التطور ونظريته فيما لا يمكن معرفته ، ومذهب هيكل الواحدى الذى يقضى الى دين العلم ، والمذهبان النفساني والاجتماعي اللذان يردان الظواهر الدينية الى مظاهر طبيعية للنشاط النفسى أو الاجتماعى .

ويمكن أن ندخل في النزعة الثانية : نائية ريتشل المتطرفة الى تنهى الى التمييز بين الايمان والاعتقادات ، ومذهب حدود العلم ، وفلسفة الفعل باعتبار أنها تربط العلم بالدين بمبدأ مشترك ، ومذهب التجربة الدينية كما يعرضه وليم جيمس .

ولو نظرنا نظرة كاملة لاضفنا الى هذا الثبث مذاهب أخرى كنبه . ومع ذلك فهذه الأمثلة كافية في بيان عنف ومثابرة وأسلحة هذا الصراع المتجدد على مر العصور .

ومن الجراه أن نتنبأ بنتيجة هذا النزاع باسم المنطق وحده ، لأن انصار كل قضية منهما يلحون منذ زمن طويل في الجدل دون أن ينجحوا في اقناع بعضهم بعضا . ولسنا هنا بصدد تصورين بل كائنين يحاول كل منهما - بحسب تعريف اسبينوزا - أن يشار على الوجود في داخل كيانه . فليس النصر بين كائنين من الأحياء يفصل أحدهما صاحبه في ترتيب الأقيسة ، بل لمن كانت حيويته أقوى . وهذا الى أن النزاع الذى نحن بصددده يقوم بين المعرفة فى أدق صورها وبين شيء آخر مختلف عن هذه المعرفة ، ولا بد أن يكون بين هذين الطرفين هو لا تخضع للمنطق .

(١) ترجم هذه الفقرة استاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه الدين والوحى والاسلام ، ص ٧ وقد نقلناها كما هى .

أما أن نقطع في هذه المسألة بأن نرسم بادئ ذي بدء خط التطور التجريبي للتطور المستخلص من التاريخ أو الذي بظن استخلاصه منه ، فهو أيضا منهج شديد السداجة • ولا يكفي أن يصبح النىء قديما ليفترب من نهايته . وليس الحال بالضرورة في حاة الأفكار والعواطف والمعنويات كالحال في حاة الأفراد ، بل أكثر من ذلك عندما تموت هذه الأمور فقد يمكن أن تولد من جديد . وبخاصة اذا طال عليها أمد النسيان . وهذا هو شأن التورات النى تكون اعنف بمقدار ما تحى مبادئ أقدم . فعندما أراد روسو أن يجدد العالم رجع الى الطبيعة باعتبار أنها أقدم من سائر التقاليد . هذا الى أن التاريخ يقدم لنا ألوانا من التطور يلوح أنها نتجة وجهة محدودة ، كما يقدم لنا كذلك حركات منتظمة ، تطور احدى مراحلها هو نهاية مرحلة مضاده لها . ان سبر الأمور الانسانية يبلغ من التعقيد حدا يمننا من الانتقال من تطور معين الى أسبابه الميكانيكية المحددة له ، هذه الأسباب النى بدون معرفتها لا ينسنى التنبؤ العلمى الصحيح .

واذا صح ان الدين والعلم يمكن تتبئيهما بالأحياء ، فكيف نفيس حيويهما ومستودع طاقهما . وامكانيات يقطعهما . السنا نرى اليسوم أن بعض علماء الطبيعة يفسرون التغيرات المفاجئة التى تظهر أحيانا في بعض الانواع الطبيعية بخصائص ظلت كامنة الى ذلك الوقت حتى جاء الظرف الملائم لظهورها فجاءه .

فبدلا من التنبؤ عن مستقبل الأديان بأحكام اقرب الى السبر منها الى التحقق ، قد يكون من المفيد أن ننظر الى حالة كل منهما الراهنة ، وأن نحدد بمقضى هذه الدراسة طريقة تصور العلاقات بينهما ، وهى طريقة تبدو كما يقول أرسطو ممكنة ومناسبة في آن واحد .

والذى يلوح فى الوقت الحاضر هو أن السلطتين المنازعتين هما الروح العلمية والدينية ، لا الدين والعلم كمذهبين • فالعالم لا يهمله كثيرا في نهاية الأمر اذا كان الدين لا يثبت فى عقائده شيئا لا يتفق مع نتائج العلم . لأن هذه القضايا سيقدمها الدين على أنها عقائد وموضوعات للامان ، يربط العقل بالشعور ، وتعبّر على الجملة عن صلة الانسان بنظام من الأشياء ليس فى طوق معرفتنا الطبيعية بلوغه • ولعل فى هذا ما يكفي صاحب العلم أن يطرح لا تلك القضايا ذاتها بل الطريقة التى يسلم بها صاحب الاعتقاد ، الذى ان رأى بدوره أن جمع معتقداته

وعواطفه وعباداته بفسرها بل يسوغها العلم ، كان أبعد عن الاتفاق معه ، لأن تفسير الظواهر على هذا النحو يفقدها كل صفة دينية .

لهذا أصبحت اليوم محاولة التوفيق بين معتقدات الدين ونتائج العلم قليلة القيمة . ويذهب بعض العلماء الى أن العلم يرمى الى استبعاد ما بنظمه الدين من جهة المبدأ وأوليا ، من طريقة التفكير والتصور والحكم والارادة . وهم يقولون ان المتدين يستخدم ملكاته بما لا يتفق في الوقت الحاضر مع تقدم الحضارة الانسانية . وهكذا ليست الروح العلمية مغابرة للروح الدينية فقط ، ولكنها نفيها نفيا باتا ، وقد نشأت الروح العلمية من رد فعل العقل على تلك الروح . وبذلك أضحي انتصار الروح العلمية واختفاء الروح الدينية شبيها واحدا .

فالأولى اذن أن ننظر في الروح العلمية والروح الدينية من أن ننظر في العلم والدين لتتوصل من ذلك الى البحث في كل منهما .

يهمنا الى جانب ذلك أن نلاحظ أن ذلك النظام المريح الذي كان يضع سدا منيعا بينهما ، والذي كان البدعة الجارية في القرن الماضي ، لم يعد ينظر اليه كذلك في الظروف الحاضرة . فاذا لم يكن النزاع بين مذهبين بل روحين ، فلا شك أنه من المستحيل على انسان يريد أن يكون شخصا - أى صاحب شعور واحد وعقل - أن يسلم على السواء بالمبدأين المتنازعين دون أن يقابل بينهما . ان مالا يمكن تصويره في الفرد لا يمكن من باب أولى تصويره في المجتمع ، لأنه أيضا ضرب من التصور ، واعتماد حكمه على الظروف العرضية أقل من اعتماد الفرد عليها . اقد أصبح اليوم أسر العلاقات بين الدين والعلم أكثر أهمية والحاحا .

الفصل الأول

الصلة بين الروح العلمية والروح الدينية

أيهما أجدر بالبحث أولا الدين أم العلم ؟ لم يكن ذلك أمرا ذا بال في الزمن القديم ، أما اليوم فلم يعد الأمر كذلك ، فقد تحرر العلم ، كما يقال في التعبير المشهور . ففي الوقت الذي لم يكن للعلم من يقين سوى ما تخلعه عليه بعض المبادئ الميتافيزيقية التي كان ينسق بها ظواهر الطبيعة ، وجد في التجربة مبدءا خاصا به باطنا فيه ، منه تستمد على السواء - بغير معونة سوى معونة النشاط الفكري المشترك - الوقائع التي هي مادة عمله ، والقوانين التي بها ينظم تلك الوقائع . ويترتب على ذلك عمليا أن العلم يكفى نفسه في نموه وتطوره ، وإن أول سمة للروح العلمية من الآن فصاعدا هي عدم التسليم بأي مبدء للبحث وأى مصدر للمعرفة سوى التجربة . فالعلم يوضع في نظر العالم كأنه أمر أولى مطلق ، ومن العبث أن نطلب منه اتفاقه مع أى شيء آخر ، إذ صحت مشيئته أن يتفق مع الوقائع وحدها . فاذا شئنا الاستماع لكلمة العام ، فلا غنى لنا من قبول وجهة النظر التي يتخذها .

والى جانب ذلك العلم بوجه خاص هو الذي يبادر اليوم بالهجوم . وليس من شك في أن العلم قد استنمال من الآن فصاعدا الشعور الانساني ، لأن يقين العلم يفرض نفسه في وضوح لا مرد له . ويمكن وضع الصورة التي تتجلى فيها مشكلة الصلات بين الروح الدينية والعلمية على النحو الآتي : نفترض الروح العلمية عند بعض ممثليها نفى الروح الدينية ، فهل تستبعدا بالفعل ، أو تترك لها على الرغم من مظاهرها معبنة امكان الوجود ؟

وبعد ، فما أساسا للروح العلمية ، وما النتائج التي تترتب على نموها في الإنسانية ؟

١ - الروح العلمية

بدأت الروح العلمية مع ديكارت ، وبوجه خاص مع كانط ، محدودة بصورة ثابتة عن طريق الشروط المنطقية للعلم ، وطبيعة العقل البشرى . وقد ذهب ديكارت الى النظر الى سائر الأشياء من زاوية تسمح بردها مباشرة أو بالواسطة الى عناصر رياضية . أما عند كانط ، فالروح العلمية هي الاثبات - أوليا - للرابطة الضرورية بين الظواهر فى الزمان والمكان . وبعد أن تسليح العقل بهذه المبادئ ، نزل الى الميدان بعزم جديد . يكشف عن قوانين الطبيعة ، وخيل إليه أن النجاح الذى لقيه أنه قد وضع يديه من الآن فصاعدا على الصورة الأزلية المطلقة للحقيقة . غير أن هذا الرأى قد تعدل حين اختبرت من قريب الطريقة التى بها يتكون العلم ، وشروط نموه ، ويقينه .

ويلوح من الثابت اليوم أن الروح العلمية ، وكذلك مبادئ العلم ، ليست معطلة مقررة ، بل تكون نفسها كلما تجدد العلم وتقدم . فمن جهة العقل يصنع العلم ، الذى لا ينفصل عن الأشياء ، كما ينفصل العنصر عن المركب الكيميائى . ومن جهة أخرى يؤثر المصنوع فى الصانع ، اذ ليس ما نسميه بالمقولات العقلية الا مجموع العادات التى كونها الذهن فى عمله لتمثل الظواهر ، فهو يلائم بينها وبين غاياته ، ويلائم بين نفسه وبين طبيعتها ، ولا تتم هذه الملاءمة الا بضرب من التوفيق . وهكذا ليست الروح العلمية منذ الآن مقياسا ثابتا كسرير «بروكوست» (١) Procuste توضع فيه الظواهر وتنظم ، وانما هو العقل الحى المرن الذى ينمو ، ويتحدد بنفسه ، والذى يشبهه أعضاء الجسم التى يتطلب العمل أداء وظيفتها كى يتم .

ولقد برزت فى عصر النهضة فكرتان يبدو أنهما ساهمتا بوجه خاص فى توجيه الروح العلمية التى سادت فيها فيما بعد . احدهما الظفر فى نهاية الأمر بمعارف يقينية خليقة بالدوام والزيادة ، والأخرى التطلع الى التأثير فى الطبيعة . ولا يزال العلم يعتقد أنه سائر فى طريق بلوغ هذين الهدفين ، بالاعتماد على المبدأ الوحيد الذى لا يقهر ، وهو التجربة .

(١) كان بروكوست قاطع طريق فى بلاد اليونان يسلب المارة ويصعبهم على سيرهم من حديد ويقطع ما زاد من أرجلهم عنه ، فاصبح يضرب به المثل على المقياس الثابت الذى يقس به المرء الأشياء على هواه (المترجم) .

والروح العلمية هي أساسا الانجاء مع الواقع . باعتبار انه مصدر كل معرفة وفاعلتها ومقياسها والموجه لها . ولكن ما يسميه العلم واقعة ليس مجرد حقيقة معطاة ، بل حقيقة ملاحظة أو يمكن ملاحظتها ، اد يقف العالم الذى يريد تحديد الواقعة خارجها فيلاحظها ، كما بفعل أى ذهن آخر لا تحفزه كذلك (الا الرغبة فى المعرفة . وفى هذا الانجاء يسرع العالم فى تمييز الواقعة وتحديدتها ، وملاحظتها ، والمعبر عنها برموز معرفه ، ومقياسها ان أمكن . وللذهن فى كل من هذه العمليات جانب لا غنى عنه ، هو صياغة ما يعطى بطريقة تستسيغها جميع العقول ما أمكن الى ذلك سبيلا . وفى الوقت الذى لم تكن المعطيات الاولى الا انطبعا أو عاطفة شخصية ، فالعمل الفنى الذى يستبدله الذهن بها شئ محدود ، وموجود بالنسبة لجميع الناس ، وحجر نافع فى تسييد صرح العلم غير الشخصى .

على هذا النحو نجد أن مطمح الفلسفة القديم فى معرفة الموجود بالذات ، أو الجوهر النابت للأشياء ، قد تلائم معها . وتحدد علميا ، بعد كثير من الخطوات المتعيرة .

ومع ذلك فالذهن حين يتفكر فى التجربة تتساءل أحقا لا نعدم له الا وفائع ، وأليس من الممكن – مع الاقتصاد على اتباع طريق هذه التجربة – تجاوز الواقع بمعنى الكلمة وبلوغ ما يسمى بالقانون . لقد كانت القوانين فيما سلف من الزمان يتصور أنها مفروضة من العقل على المادة ، ولكن علينا اليوم أن نستنبطها من الأشياء نفسها . ليس معنى ذلك أن القوانين موجودة جاهزة فى الأشياء وما علينا الا استخلاصها ، بل كما أن الواقعة العلمية تقوم على فعل ورد فعل بين العقل والمعرفة ، كذلك من الممكن أن تصاغ الوقائع نفسها فنصبح قوانين . غير أنه بتفوق فى الأشياء التى تقع تحت تجربتنا وجود بعض المجموعات والعلاقات التى مع أنها لا تزال شديدة التعقيد، فلها نبات نسبي ، واستقلال ملحوظ عن سائر الكون . وهذا الظرف بسر الاستقراء التجريبي الذى به يحدد الذهن التضامن بين ظاهرتين بعد عزلهما عن مجموع الأشياء .

وهكذا تحددت فكرة السببية بملاءمتها مع الأشياء تحديدا علميا ، بعد أن كانت تلك الفكرة فيما سلف ميتافيزيقية .

وليس هذا كل شئ ، فان الذهن بعد أن حركته فكرة تالفة هي فكرة الوحدة ، أخذ يبحث هل يستطيع من هذه الفكرة ذاتها تكوين صورة تخطيطية تنطبق على العلم التجريبي .

ان المعرفة المباشرة بالقوانين الطبيعية مقطعة الأوصال ، لأن القانون زوج من الظواهر بينهما رابطة ، ولكنه منعزل عن سائر الظواهر . والذهن بطريق التشابه والتمثل يدخل شيئا فشيئا القوانين بعضها في البعض الآخر ، مميزا اياها الى خاصة وعامة . وبذلك يجمع بعد أن فرق ويستطيع أن يتصور عندئذ منله الأعلى رد كل القوانين الى قانون وحيد .

فالوحدة التي كان ينسدها الفلاسفة أصبحت التنظيم العلمى للظواهر .

والانسان فى محاولته تبسيط الطبيعة يستعين بالرموز ، بل أحيانا بأمور صناعية . ولكن الواقعة العلمية نفسها - وهى نقطة البداية فى كل هذه الاختراعات - أليست رمزا بنى على الواقعة الأولية ، وموضوعا وهميا مكافئا لها .

ان الروح العلمية واعية بالنتائج التى تقوده اليها جرأته المتزايدة فى سبيل طموحه . ولم تبرح غايته الروح العلمية أن تكون هى هى دائما ، أى أن تخلق فى العقل البشرى صورة صادقة ونافعة ما أمكن الى ذلك سبيلا لشروط ظهور الظواهر . الا أنها كلما ابتعدت عن الظواهر المحسوسة والجزئية لتبحث أو تتخيل ظواهر عامة ، نتائجها البعيدة هى وحدها التى يمكن تحقيقها ، رأت أن تفسيراتها قد تكون كافية ، ولكنها ليست لذلك ضرورية . فهى لا تنسب الى هذه التصورات الواسعة الا قيمة فروض تجريبية .

لح تمثّل التجربة المتزايدة فى الانتشار والعمق التصورات الفلسفية عن الجوهر والسببية والوحدة فقط ، بل أخذت عن قدماء المفكرين تصورا خيل الى الفلسفة والعلم الدجماطين أنهما قد استبعداه الى الأبد ، ذلك هو التغير الأساسى ، والتطور الجزئى أو الكلى . وكان ذلك أحد المبادئ الكبرى التى ناقش قيمته الطبيعيون اليونانيون . غير أن العلم ، سواء فى طرق المعرفة أو الملاحظة ، أو التمثل ، أو تصنيف الأشياء نفسها ، لم يعد يرى اليوم شيئا نابذا نهائيا بكل تأكيد . وليس العلم التجريبي البحث بحكم تعريفه تقريبا مؤقتا متغيرا فقط ، بل لا شئ بحسب نتائج العلم نفسه يضمن النبات المطلق للقوانين ، حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الانسان أن يكشفه . فالطبيعة تتطور ، وقد يصل ذلك التطور الى أساسها .

الروح العلمية متضامنة مع الأشياء خاضعة منذ الآن للتطور .
فهى من هذا الوجه روح نسبية ، لأنها تعتبر كل النفسريات كأبها
بالضرورة نسبية بالإضافة الى عدد الظواهر المعروفة ، والى الحالة - وقد
نكون عابرة - التى توجد عليها فى الوقت الحاضر . ومع ذلك فان هذه
النسبية لا تسقط من قيمتها ، ولا تقف عقبة فى سبيل الزيادة المطردة
للمعارف ، هذه الزيادة التى تعد أول درجة فى مناهجها . لأن التطور
حتى لو كان أساسيا ، فلسنا نتصوره لذلك تعسقا ، ولا مما لا يمكن
معرفة علميا . وإذا كانت المبادئ الشديدة البعد عن الأشياء تتحول ،
فينبغي أن يخضع هذا التحول نفسه لقوانين شبيهة بالقوانين المتشاهدة
مباشرة ، والى القوانين التجريبية .

وهناك سمة أخيرة لها صلة بما سبق تميز الروح العلمية الراهنة .
فهذه الروح لا ريب أنها لم تعد دجماطية ، بالمعنى الذى تخلعه الفلسفة
الفكرية على هذه اللفظة ، ولكنها موجودة ، وتميل الى الاستمرار فى
الوجود على طريقة الكائن الحى الذى تتجمع فيه مقادير عظيمة من الطافة
الطبيعية . وهى تبدو لنفسها كأنها القاعدة العليا للحكم والاستدلال .
فاذا كانت مستمرة فى دفع كل دجماطية ميتافيزيقية ، فانها تضع
لنفسها ضربا من الدجماطية النسبية القائمة على التجربة . وهى تعتقد
فى قدرتها على الانتشار غير المحدود ، وفى قيمتها المتزايدة الى ما لا نهاية
له . وبناء على ذلك فانها ترفض بازاء أية مشكلة أن تنتهى الى نتيجة ،
كما قال ديبوا ريموند (١) : « لا أدري » . وليس لأحد الحق فى أن يقول
ان ما نجهله اليوم سنجهله على الدوام . أليست معرفتنا أن ما نجهله ،
على الرغم من أننا يجب أن نجهله دائما ، هو فى ذاته ممكن المعرفة بما
يتطابق مع المبادئ العامة لمعرفتنا العلمية ؟ وهذا تاربخ العلم يؤيد أن
لنا الحق فى اثبات الاتصال بين ما نعرفه وبين ما نجهله .

لهذا أصبحت العبارة القائلة : « لا يمكن تفسيره علميا » منذ
اليوم غير ذات معنى . ان القول بقوة خفية ، وواقعة معجزة بفرض
وجودها ، ليس شيئا آخر الا ظاهرة لم ننجح فى تفسيرها بمعونة
ما نعرفه من قوانين . فاذا ثبت استحالة هذا التفسير ، فليس على العلم
ضيق فى البحث عن قوانين أخرى .

(١) Dubois-Reymond عالم المانى من أصل فرنسى اشغل بلم وظائف الاعضاء ،

ولد فى عام ١٨١٨ ووفى فى عام ١٨٩٦ (المترجم) .

وإذا لم تكن الفوانين التى يقول بها العلم تأكيدات نهائية ، بل أسئلة يطرحها المجرب على الطبيعة ، ولا بأس من تعديل منظورها إذا أثبتت الطبيعة التوافق معها ، فيبقى أن الروح العلمية لها نفة عملية مطلقة فى المسلمة التى تستلزمها هذه الأسئلة ، هذه المسلمة التى ليست شيئا آخر الا مشروعية وكلية المبدأ العلمى ذاته .

فاذا كان هذا هو شأن الروح العلمية ، فهل نفسح للروح الدينية مكانا فى الشعور الانسانى ؟

٢ - الروح الدينية

من أيسر الأمور لحل هذه المسألة أن نقرر أن الروح العلميه لها وحدها كل ما هو جوهرى فى العقل البشرى ، وأن جميع الآراء أو النزعات التى بوساطتها تجلت الروح العلمية على مر العصور ، لها فى مبادئ العلم تعبيرها الوحيد المحقق والمنسروع . وعندئذ فكل ماهو خارج عن العلم ، فهو من أجل ذلك خارج العقل . وحيث كان الدين بالضرورة شيئا آخر خلاف العلم ، فهو أوليا من بين مواد التجربة الخام التى من شأن العلم أن يحيلها الى رموز موضوعية ، قادرة أن تصاغ فى نوب من الحقيقة .

ولكى تسلم الروح العلمية بمشروعية وجهة نظر فى الأشياء نختلف عن وجهتها الخاصة ، فلا يجب على هذه الروح أن تعتبر نفسها كأنها مرادفة للعقل نفسه الذى يعترف بحقوق عقل أعم منه ، والأول منهما هو بلا ريب أشد صور الثانى تحديدا ، ولكنه لا يستنفذ مضمونه . ولكن هل من البين أن العقل العلمى قد حل منذ الآن محل ذلك العقل العام المجرد عن كل صفة ، والذى جعله الناس فى كل زمان مزية نوعهم ؟

العقل العلمى هو ذلك الذى يتكون ويتحدد بثقافة العلوم . العقل، فى أوسع مفهوماته ، وجهة نظر عن الأشياء تحددها فى نفس الانسان مجموع العلاقات مع هذه الأشياء . انه طريقة الحكم التى يكونها الذهن من الصلة بالعلوم وبالحياة ، بالاضافة الى ما يجمعه ويتمثله من كل الأفكار النبيرة الحسبة التى انبثقت عن العبقرية الانسانية .

فاذا نظرنا من هذه الزاوية - لا من الزاوية العلمية الخالصة - نعى

من زاوية أعم هي العقل البسرى ، اسنطعنا دون انصرافات سابقة بحث العلاقات بين الروح العلمية والدينية .

واذا كان العلم من الناحية العملية يكتفى بنفسه ، وكان له في التجربة ضرب من المبدأ المطلق الأول ، فهل يترتب على ذلك أنه يمكن في نظر العقل ، لا العلمى فقط بل الانسانى ، أن يعتبر كأنه مطلق ؟ من المعقول جدا أن يبدو شىء ما فى نفسه كلا ، وهو فى الواقع ليس الا جزءا من كل أوسع ، ولقد قامت سائر ضروب التقدم على أساس سمية جزء لا يقوم فى الواقع الا بالكل الذى ينتمى اليه . والعلم يؤدى مهمته دون أن يلقي بالا الى شىء آخر أو حقيقة أخرى خلاف التى نضمونها صيغته . ولكن هل يترتب على ذلك أن العقل لا يميز بين الموجود الذى يعرفه العلم ، والموجود باعتبار ما هو عليه فى الواقع ؟

يقوم العلم على استبدال الرموز بالأشياء التى تعبر الرموز عن بعض مظهرها ، وهو المظهر الذى يمكن نقله بعلاقات مضبوطة نسبيا ، ويمكن أن يفهمها جميع الناس ويستخدمونها . وينتسب العلم من ازدواج الموجود فى الواقع المجرد ، وفى التصور المتميز الذى يسمى بالموضوعى . وعلى الرغم من الحاح العلم فى طلب الواقع من جوانبه المختلفة ، فهو لا يبرح أن يكون العين التى تتأمل الأشياء وتصوغها صياغة موضوعية . ولن يستطيع العلم أن يتطابق مع الواقع بغير تعارض ، لأن الكلية والضرورة والموضوعية - وهى شروط المعرفة - من المفولات ؛ والمطابقة بين المقولات والموجود يخلع على صفاتها المضبوطة البائنة القيمة المطلقة ، التى أضافتها إليها أوليا المذاهب الميتافيزيقية ، أما فى العلم الواقعى فان نفس مقولات العقل متحركة ، لأنها يجب أن تنلاء مع الظواهر كأنها حقيقة متميزة لا يمكن معرفتها أوليا .

والعلم نفسه شاهد على هذه النائية التى لا ترد ، لأن مبدأى الواقع - وهما الأشياء والذهن (١) - هما بالنسبة اليه معطيات لا يستطيع حلها . فاذا نظر اليها من وجهته موضوعيا ، لم يمد له أنه يشملها فقط ، بل أنه قادر على ردها الى حقيقة واحدة بالذات . غير أن العلم لا يستطيع القيام بهذه المهمة ، الا اذا توافرت له شروط . وهذه الشروط هى وستظل :

(١) بالاصطلاح المشهور فى الفلسفة الاسلامية ، الاعيان والاذهان (المترجم) .

١ - أشياء لا يمكنه بنفسه أن يقدمها لنفسه .

٢ - ذهن متميز عن هذه الأشياء ينظر إليها موضوعيا ، ويحولها ليجعلها مفهومة . والأشياء والذهن ، فيما يكن من نفاربهما أو تعارضهما الباطنى ، فهما معا بالنسبة الى العلم نفس الموجود الذى يتميز العلم عنه ، ولا يستطيع تجاهله اذا حلل فلسفيا ، ما دام لا يتكون الا من عناصر يستمدها منها دائما .

هل تظل هذه العناصر تعمل الى الحد الذى تصبح فيه مطابقة تمام المطابقة لمطالب التفكير العلمى ؟

ان المعطيات العلمية التى تمثل الأشياء ، تحمل من أصلها صفة لابدو أن العلم يتمثلها تمام التمثل ، من حيث كان العلم بواجه الموجود من وجهة نظر مضادة . وهذه الصفة هى الاتصال المتناثر ، والتعدد الواحد ، الذى لكى يصبح شيئا بحب أن يترجم أولا بالحواس والعقل فى صورة من الانفصال الكيفى والكثرة العددية . والعلم يبدأ من هذه الكثرة المتناثرة التى تمثل فى نظره المادة الخام ، نم يأخذ على نفسه أن بردها الى متصل متناسق . ويقوم العلم بهذا الرد عندما يعبر عن الكيفيات بكميات ؛ ولكن هذا التعبير يجب بالضرورة أن يرتبط بعلاقة مع الشيء المعبر عنه ، والا لم تنيسر الاستفادة منه . وحتى اذا تبدد أثر كل انفصال وتناثر للأشياء نئى هذه الصيغ التى توضع على حدة ، فلا مناص من الرجوع الى العلاقة بين هذه الصيغ بين الحقيقة . ونحن نرجع بالفعل الى هذه العلاقة حين نحتاج الى تطبيق هذه الصيغ ، والتى بها نزن قيمة الأشياء الموجودة فى التجربة الحسية .

أما أن نواجه المشكلة من طرفها الآخر ، فنفترض عدم رد الكثرة المعطاة الى وحدة ، بل نبدأ من الوحدة فنخرج منها الكثرة والتعدد ، فقد يمكن دراسة هذه المشكلة تاريخيا أو ميثاقينيقيا ، ولكن العلم حين يدرسها يمر بهما من الكرام ، لأنها فى الحقيقة ليست علمية . فالعلم التجريبيى البحث يتمثل ، ويرد ، ويوجد ، ولكنه لا ينمى ولا يعدد . ولهذا السبب كانت بقايا التعدد المعطى والقائمة فيما برده العلم ، هذه البقايا هى نفسها لا يمكن أن ترد الى شئ آخر .

وبالمثل كذلك ، العقل العلمى بمعنى الكلمة ، وهو صاحب العلم ، يترك فوقه العقل العام قائما . ومن العبث ما يزعمه العلم من أنه برد

العقل الى أن يكون مجرد آلة يقوم بدور اعداد سلبي ، فهذا العقل يعمل لحساب نفسه باحثا في الطبيعة عما فيها من نظام وبساطة وتناسق ، وهى خصائص من البين أنها أخلق أن ترضيه من أنها تعبر عن خصائص باطنة للظواهر . هذه الأفكار التى تتقدم مباحث العلم ، ليست فى الحقيقة أفكارا عقلية خالصة ، وانما هى جميعا عبارة عن عواطف وحاجات فنية وخلقية . وهذه العاطفة نفسها مرتبطة فى ذهن العالم بالروح العلمية فى حقيقتها الحية الفعالة .

يترتب على ذلك أن العلم اذا كان قد استولى بطريقة على الأشياء وعلى الذهن البشرى ، فهو لا يستولى عليهما مع ذلك بأسرها . لأن الموجود فى الأشياء يتجاوز بالضرورة حدود الموجود الذى يمثله العلم ؛ والذهن البشرى يتخطى حدود الملكات الفكرية التى يستخدمها . فلماذا لا يحق للانسان أن ينمى الملكات التى لا يستخدمها العلم الا على سبيل الاستخدام النانوى ، بل قد يغفلها بدون عمل .

ثم ان استحالة ايجاد خط فاصل دقيق بين العلم والموجود ، بين الموضوعى والذاتى ، بين العقل المجرد والعاطفة ، مع ضرورة وجود منطقة متوسطة لا يتميز فيها هذان المبدآن ، كل ذلك يقيم اتصالا بين العالم العلمى الذى يرد فيه الموجود الى علاقات فارغة وكلية ، وبين الشخص الحى المفكر الذى يخلق على كيانه الخاص وجودا وقيمة . ولكى نتمكن من تكوين اعتقاد عن طبيعة العلم والموجود فعلينا أن نرتفع بأبصارنا لئلاهما من خلال التصورات التى نستبدلها بهما ، وعندئذ نجد أن العقل المجرد وهو خاصة العلم ، والعاطفة وهى خاصة الانسان ، يتعارض كل منهما مع الآخر . ولكن هذا الانفصال غير موجود فى الواقع . واذا كان العلم نظاما من الصيغ لا موضع فيه للحقيقة الشخصية ، فانه مع ذلك لا يتجدد ولا ينمو ولا يعيش الا فى عقول أفراد يصوغون أحاسيسهم وآراءهم الشخصية فى تقدم لا نهاية له . ولما كان ما يوجد فى الواقع ليس بالضبط العلم ، الذى انما هو تجريد لا يدل الا على غرض وعلى مطلق ، ومن ثم على فكرة ، بل هو العمل العلمى الذى هو فى حال دائمة من الصيرورة ؛ فالعلم الواقعى لا ينفصل أبدا عن العلماء ، وستظل الحياة المتحركة والشخصية دائما جزءا لا يتجزأ من العلم .

والفرد فى بحه العلمى يسعى الى تنظيم الأشياء من وجهة نظر لا شخصية . فكيف يحرم عليه العلم ، الذى هو نمرة عمل الفرد ، أن يسعى كذلك الى تنظيم الأشياء من وجهة نظر الفرد نفسه ؟ الحق ، هذا

الضرب من التنظيم لا يحمل قيمة موضوعية بالمعنى الذى يخلعه العلم على هذه اللفظة ؛ ولكنه اذا كان يرصى العاطفة فانه بحقوق حاجب انسانية لا تقل فى واقعيها عن الحاجة الى رد الأسياء بعضها الى بعض .

ونحن نرى الى جانب ذلك درجات متعددة فى التنظيم الذى ينم من وجهة نظر الفرد ؛ وأدنى هذه الدرجات هى النظر الى جميع الأسياء فى صلتها بشخص وحيد يعتبر نفسه محور العالم . ثم نجد فوق هذه الفردية المتطرفة سلما من التنظيمات التى لا ترد فيها الأشياء الى فرد واحد بل الى كثيرين ، أى الى مجموع الأفراد الذين تترب منهم المجموعة والجماعة ، والأمة الانسانية . بذلك يمكن للتنظيم الشخصى أن يحاكي على طريقته صفة العلم الكلية . وهذا العلم يستخلص الكلى من الجزئى بطريق التجريد والاختزال . ويمكن أن نحصل على ما يتشبه الكلى فى النظام الشخصى بطريق اتفاق الأفراد ، والائتلاف الذى يجعل من تعددهم ضربا من الوحدة .

والدين يمثل تنظيميا من هذا النوع . لأن الدين ينسب الى الفرد قيمة ويعده غاية فى ذاته . غير أنه لا يعترف للفرد بأى سبيل بحقوق به مصيره سوى أن ينظر كذلك الى غيره من الأفراد على أنهم غابات فى أنفسهم ، ويترتب على ذلك أنه يعيش لغيره وفى غيره . وليسست الفكرة الرئيسية التى يجب أن نرد اليها كل شئ هى شخصية شخص فرد ، بل جميع الأشخاص كل واحد منهم يؤخذ كغاية وفى الوقت نفسه كحياة مشتركة .

ويبدو أنه من الحق الاعتراف بأن هذا التنظيم الشخصى والمحسوس على السواء لم يستبعد بأى حال عن نطاق الروح العلمية ؛ فهناك — كما نقول «لابروبر» — : أشياء مختلفة لا تعجز عن الاتفاق . ومع ذلك فنحن نريد شيئا أبعد من هذا ، اذ لا بكفينا أن تكون الفكرة ممكنة ومقبولة بغير تناقض حتى نعتقد فى وجوب اصطناعها ، بل بلزم الى جانب ذلك أن نحصل على سبب وضعى يدل على صحتها . فهل يمكن لمصلحة الدين أن نقيم سببا من هذا القبيل ؟

ينبغي أن يتاح للإنسان أن ينظر لا فى شروط المعرفة العلمية فقط ، بل فى حياته الخاصة كذلك . فإذا كان ثمة أساس ضرورى لحماية

الانسان كما نلاحظها ونذكرها ، فهو الاعتقاد فى الواقع وفى قيمه الفردية .

ان كل عمل من أعمالى ، وأفل لفظ أو فكرة فى كلامى وأفكارى ، يدل على أنى أنسب حقيقة وقيمة لوجودى الشخصى ، والمحافظة عليه ، والدور الذى يلعبه فى العالم . لست أدري شيئا عن القيمة الموضوعية لهذا الحكم ، ولا أنا فى حاجة الى من يدلنى عليها . ولو تأملت فى كل ذلك لوجدت أن هذا رأى ليس بلا ريب الا تعبيراً عن غريزنى ، وعاداتى ، وأفكارى السابعة ، شخصية كانت أو مورثة . وطبقاً لهذه المزاعم ، أوحى الى نفسى النزوع الى الاستمرار فى وجودى الخاص ، والاعتقاد فى مقدرتى على عمل بعض الأشياء ، وانزال أفكارى منزلة الجد والأصالة والنفخ ، والعمل على اذاعتها واصطناع الناس لها . ولا شئ من هذا كله يتبت أمام أقل اختبار مهما يكن حظه من العلم قليلاً . غير أنني لا أستطيع بدون هذه الأوهام على الأقل أن أعين كائنات . وقد يحدث بفضل هذه الأكاذيب أن أخفف بعض أنواع البؤس ، وأن أسجع بعض أمثالى على احتمال الحياة أو محبتها ، وأن أحبها أنا شخصياً وأسعى الى الاستفادة منها بقدر الطاقة .

والأمر فى الحياة الاجتماعية كالأمر فى الحياة الفردية . فالحياة الاجتماعية تعتمد على هذا رأى الضعيف علمياً ، وهو أن الأسرة والمجتمع والانسانية أفراد ينزعون الى الوجود والبقاء ، وأنه من الممكن العمل على بقاء هؤلاء الأفراد ونميتهم .

ومهما نتمسك بالعلم فنحن ندرك حق الفن وفضله . ولكن الفن يخلق على الأشياء خواص تتناقض مع تلك التى يقررها العلم . فالفن يقتطع من الواقع شيئاً ما كشجرة ، أو قدر ، أو صورة انسانية ، أو السماء أو البحر ، ثم يثبت فى هذا الكائن الخيالى نفساً ، بل نفساً فائقة على الطبيعة ، هى ثمرة عبقرية الفنان . ثم ينتزع بهذا التحويل من الزمان ومن النسيان ، هذه الصورة المؤقتة القلقة التى لم تخلع عليها قوانين الطبيعة الا شبهة وجود مؤقت .

ونزعم الأخلاق أن هذا أفضل من ذاك ؛ وأن فينا منازع دنيا وأخرى رافية ؛ وأنه يمكننا بارادتنا أن نعمل بما يتفق مع هذه أو ذلك ؛ وأنه يجب علينا الاعتقاد فيما توحى به ملكة غير محدودة لا ترد الى الملكات العلمية الخالصة ، تسمى العقل ؛ وأنا بانباع نصائح العقل واطاعة

أوامره ننقل فرديتنا الطبيعية الى شخصية منالية • فما قيمة كل هذا الكلام اذا كان العلم هو الفصيل الوحيد في هذه الأمور •

ليس لنا أن نتجه في ذلك الى العلم نفسه ، الى العلم في نظرياته التي يحفظها تلاميذ المدارس عن ظهر قلب ، بل علينا أن نتجه الى قلب العالم الذي تجرى في عروقه الروح العلمية •

وبعد ؛ لماذا نبذر بذور العلم ؟ لماذا نفرض على أنفسنا هذه المهام الكثيرة التي تزيد مشقة يوما بعد يوم ؟ وهل العلم ضروري للحياة ، سواء أكانت الحياة خيرا أم حقا ؟ أحقا أن العلم يجلب لنا حياة أعظم متعة ، وأكثر راحة ، وأشد ملاءمة لذوقنا الطبيعي - في السعادة والعمل على الأقل ؟ أليست حياة البحث المجرد ، وطلب المعرفة الخالصة للحق ، هي الأسمى والأشرف والأصعب ، هي الزاخرة بالكفاح والمشاعر والطموح والمحبة للعلم بوجه خاص ؟ وما لذة الاشتراك في البحث ، تلك اللذة العميقة السامية ، لذة الكشف قبل كل شيء ، ان لم تكن انتصار العقل الذي ينبجح في النفاذ الى الأسرار الغامضة في الظاهر ، والذي يستمتع بعمله الظافر كما يستمتع الفنان ؟ ومن يستطيع أن يقدر تمن العلم ، ان لم يكن عقل انسان حر يسيطر على الروح العلمية ذاتها ، ويعتقد في مثل أعلى أخلاقي وجمالي ؟

وهكذا اذا نظرنا الى مظاهر الحياة من أى جانب منها ، وبخاصة مظاهر الحياة الانسانية الواعية والعاقلة ، لا مجرد الحياة الغريزية والتي تجهل نفسها ، وجدنا أنها تنطوى على مسلمت غير تلك التي يقوم العلم عليها ، ويمكن القول بوجه عام انه على حين أن مسلمة العلم هي القضية الآتية : كل شيء يجرى كأن جميع الظواهر ليست الا تكرارا لظاهرة فريدة ، فان مسلمة الحياة يمكن أن تصاغ على هذا النحو : أن نعمل كما لو كانت بعض التركيبات اللانهائية الحاصلة أو التي يمكن أن تحصل عن الطبيعة - ولو أنها سواء في نظر العلم - لها قيمة فريدة ، ويمكن أن يكون لها نزوع خاص الى الوجود والبقاء •

ويمكن فيما يبدو تحديد العمليات الذهنية التي تفرض هذه المسلمة استعمالها •

فهى أولا : الايمان ، لسنا نقصد الايمان الأعمى بل الايمان الذي يسترشد بالعقل ، والفطرة ، ومعنى الحياة ، والمثل ، والتقاليد • ولا شيء

من هذه الأمور يوجد فيه الباعث العلمى الذى يسمح لنا بالقول : هذا موجود . ولما كان المقصود هو توجيه العمل فى طريق يختلف عن النتيجة الميكانيكية للأشياء فمن المستحيل ههنا أن يكون العلم كافيا . ولا تزال عبارة القديس أوغسطين التى لفنت نظر بسكال صحيحة ، وهى : اننا نعمل للمجهول . والحياة بالنسبة الى الانسان الذى يفكر رهان ؛ ولا يمكن أن نتصور أن تكون غير ذلك .

يترتب على هذا الشرط الأول شرط ثان ؛ فالإيمان ليس بالضرورة قبولا سلبيا لما هو موجود ، على العكس انه قادر على اتخاذ موضوع لم يوجد بعد ، ولا يبدو أن يكون واجبا ، ولعله يكون مستحيلا لولا هذا الإيمان نفسه . ولهذا السبب كان الإيمان فى الانسان بوجه عام ، وفى الصفوة الممتازة بوجه خاص، يولد موضوعا من الفكر يختلف فى جذته ، فهو ادراك عقلى أصيل يركز فيه بصره . والانسان الذى يريد أن يعمل كإنسان فلا بد له من غاية . وكلما كان الإيمان شديدا قويا كانت هذه الغاية مثلا أعلى يختلف فى سموه وتميزه عن الواقع . فالإيمان أولا لا يبصر موضوعه الا غامضا ، وعلى بعد ، وفى الغيوم . ولكنه يجتهد فى تحديده بما يطابق حاجة العقل والارادة . فهو يحدد شيئا فشيئا كلما عمل على تحقيقه .

وأخيرا ، ينشأ عن الإيمان الخالق ، والموضوع الذى بنصبه أمامه ، شرط ثالث للفعل هو المحبة . فالأرادة تعشق منلها الأعلى بمقدار ما يتلون هذا المثال بظلال أكثر جمالا وحياة بالتأثير المؤتلف من الإيمان والعقل .

فهذه هى الشروط الثلاثة للفعل الانسانى : الإيمان ، وتمثل منال أعلى ، والحماسة . ولكن أليست هذه هى بالضبط المراحل الثلاث لنمو الروح الدينية ؟ ألا تعبر هذه الألفاظ الثلاثة تعبيرا أميناً عن الصورة التى تلبسها الارادة والعقل والعاطفة بتأثير الدين ؟

فالحياة الانسانية اذن ، من أحد وجوهها ، نعى من جهة مطامعها المادية ، تشارك مشاركة طبيعية فى الدين . واذا كان من الواضح من جهة أخرى لا من جهة صلة الحياة الانسانية بالطبيعة ، أنها تشارك فى العلم لأنها تطلب منه وسائل بلوغ غاياتها ، فقد يبدو من الصواب أن نرى فى الحياة همزة الوصل بين العلم والدين . ولكن ألا يكفى اتجاه الحياة الانسانية مع ارتباطه بالعلم فى توجيه سلوك الانسان ، دون حاجة الى اضافة الدين بمعنى الكلمة ؟ لا ريب فى أن العلم وحده لا يقدم

الا وسائل الفعل ، ويلوذ بالصمت فيما يختص بالغايات . ولكن يبدو أننا كى نحدد هذه الغايات كما يريد العقل نحتاج فى قلب الطبيعة ذاتها الى مرشدين أوثق من سائر ما يمكن أن يفرض علينا باسم السلطات العليا ، وهى الغريزة والضمير الاجتماعى .

والغريزة أمر واقع محدود وضعى . ومهما يكن أصلها ، فانها تمثل نزوع النوع وفائده . ومن الواضح أن اتباعها . أول واجب لكل من يريد ، كما يأمر العقل ، أن يسير وفق الطبيعة .

وفى الوقت نفسه ، كل انسان باعتبار أنه فرد ينتمى الى نوع طبيعى ، فهو عضو فى مجتمع انساني . وهذا أيضا أمر واقع ؛ لأن الانسان ليس انسانا وكائنا عاقلا وحرا الا من جهة مشاركته فى هذا المجتمع ، ولهذا لابد أن يتطابق مع شروط وجود هذا المجتمع . ولما كانت شروط الوجود لكل مجتمع فى كل عصر تعبر عنها مجموعة من التقاليد والقوانين والأفكار والعواطف ، تشمل ضربا من الشعور الدينى، كان الواجب الثانى لمن يريد أن يصلح لشيء ما ، ومن يريد أن يكون هو نفسه بنوع ما موضوعيا وصادقا ، أن يطيع أوامر المجتمع الذى يعيش فيه ، وأن يصبح عضوا مطيعا وعاملا فى هذا المجتمع .

فماذا يلزم أكثر من ذلك للانسان كى ينظم حياته ؟ يخلف الناس كثيرا حول الغايات ، فهى عند صاحب الذهن الناضج واضحة لأنها مقررّة ، أما الوسائل فهى موضع بحث ، وأماننا العلم ، علمه أن يقدمها لنا .

وهذا مذهب معقول يسمو الضمير اذا اتبعه سموا عظيما . أو كما يقول ميناندر الشاعر اليونانى القديم :

« ما أحسن الانسان اذا كان حقا انسانا » .

ولكن أيمكن اثبات أن هذا المذهب يكفى لارضاء العمل البشرى ؟ فالعقل لا يطلب المعقول فقط ، بل الأفضل ، ما أمكنه الى ذلك سملا . ثم يريد منا أن نجعله ممكنا .

ولكن هل الغريزة الموجودة فىنا كمال ولا يجب علينا أن نحققها ؟ قد يبدو الأمر كذلك ، اذا اعتقدنا أن الغريزة بدائية ثابتة ، تصدر مباشرة عن الطبيعة الأزلية ، أو الحكمة الإلهية . أما السوم ، مهما يكن

أصلها ، وتطورها ، فاننا نعددها مكنسبة ، ممكنه الحدوب . فابلة
للتعديل . انها بالنسبة للانسان أمر واقع عميق دون سك وبابت
نسبيا ، ولكنها فى آخر الأمر شبيهة بغيرها من الوفائع . فلم بعد أمام
مذهب التطور سىء مقدس . وفد تعلم الانسان الى جانب ذلك ، من العلم
نفسه أنه يمكن الاستفادة من الطبيعة كى نسمو عليها ، وأنه بالخضوع
لها يمكن أن نسيطر عليها . فلماذا لا يسخر الانسان غريبه بدلا من
الخضوع لها ؟ وعندئذ أين يضع الغاية التى سوف تصبح الغريزة
وسيلة لها ؟

والضمير الاجتماعى كذلك مرة التطور ، ولم نعد العوانين الاحلافية
أبدية ، أو وحيا الهيا ، لأنها تصوغ ما يبقى حيا من أعمال المجددين ضد
فوانين وعادات بلادهم وزمانهم . وفى الوقت الحاضر نلقى العوانين
الأخلاقية مشقة عظيمة فى الاحتفاظ بسلطانها . يرى أهى قدمه ؟
لا يسلم أحد أنها لا تزال تلائم المجتمع الذى قد تغير فيه كسر من
الأنبياء . وليس للقديم الا حق واحد هو أن يختفى وأن يحلى السبيل
للجديد . أليست الأشياء الجديدة حديثة ؟ وما قوة مؤسسه لم سبت
الزمن صلاحها ، ويعرف كل امرئ أصلها الناشء عن المصادفات والاحاييل
والأكاذيب والأهواء والظروف العابرة . نم ان آراء العصر الحاضر وفوائنه
مهما تكن محترمة فلماذا تؤنر فى ضمائرنا أكثر مما كانت فوائن الأزمنة
الغابرة وآراؤها تؤنر فى ضمائر القدماء ؟ وما معنى التطور ، وهو سر
روح العصر الحديث ، اذا لم يكن هو حق المستقبل على الحاضر ؟

وما المحبقرية اذا لم تكن ضربا من البعد بالآراء الجديدة من خلال
مجموع الآراء التى يتصل بها الفرد ضرورة فى عصره ، وهذه الآراء
الحديثة غالبا ما تفوق مدارك المعاصرين .

لا نزاع أن كل انسان عاقل يحترم القوانين والنعايلد والآراء
والعواطف السائدة فى وسطه وزمانه ، كما يتطابق مع غريرة نوعه .
غير أنه لا يستطيع أن يرى ، سواء فى هذا الدافع أو ذاك ، قواعد مطلقة
لا يحق له أن يدرك أسمى منها ؛ بل يجد على العكس فى نفس عمله ،
الذى يقوم جوهره على الطلب غير المحدود للأفضل ، دافعا الى احصاع
الغريزة والضمير الاجتماعى ذاتهما نحو طلب الغايات السامية .

لا ريب أن الانسان يستطيع أن يعيش دون أن يكون له غرض آخر
سوى الحياة ؛ ولكنه لا يريد ذلك . ويستطيع أن يلتزم فى عمله ، لعمله ،

وما يجرى عليه الناس فى أعمالهم ؛ ولكنه لا يمنع بذلك اذا أخذ يتأمل •
حفا لا شئ يرغب المرء أن يتسامى ، وأن يبعث ، وأن يريد ، وأن يوجد ؛
ولكنه يسعى يحاول المغامرة ، ويجرى وراء المصادفة ، ويسعد بطلب
الكفاح • ولقد كان أفلاطون على حق فى قوله : « الكفاح جميل ، والأمل
عظيم » •

لن يستطيع المرء أن يتخلص من محاولة التسامى على طبيعته ، لأن
هذا هو الذى يجعله يعتقد أنه حر ، ويدفعه الى الرغبة فى الفعل على
هذا النحو • ولما كانت الحرية لا تقوم فى الفعل بغير عقل ، ولكنها على
العكس هى الفعل بالعقل نفسه ، فإن افتراض الحرية هو الاعتقاد فى
امكان وجود بواعث للفعل فى العقل ليست مجرد قوانين طبيعية تحتتم
النتائج فحتميا ميكانيكا • أحقا أن العقل نفسه ، لا ضربا من التطوع الجمالى
الى المجبيل أو البطولة ، هو الذى يدعونا الى طلب الكفاح الذى حدثنا عنه
أفلاطون ؟ وبأى مجموعة من الآراء يصل العقل الى دفعنا فى طريق يبدو
أن مصيره مجهول ؟

ويفترض الفعل أمورا ثلاثة هى :

- ١ - الايمان •
 - ٢ - موضوعا لهذا الايمان •
 - ٣ - محبة هذا الموضوع والرغبة فى تحقيقه •
- فماذا نجد فى أساس هذه العناصر الثلاثة اذا حاولنا تبين عنها
فكرة مميزة بعض الشيء •

اذا تساءلنا أولا كيف يحدد ويسوع هذا الايمان الذى يتضمن
بالضرورة كل فعل شعورى ، رأينا أنه يستند عن وعى أو بغير وعى الى
فكرة الواجب وعاطفتها • فالاعتقاد ، نعى أن نثبت عن عزم لا عن اتباع ،
نبيها آخر خلاف ما يراه المرء ويدركه ، يفرص على العقل مجهودا يحتاج
الى باع يجله العقل فى فكرة الواجب •

والواجب ايمان • ومن اليسير ملاحظة أن الواجب يبطل أن يكون
واجبا اذا تبين أن تحقيقه محتوم ، أو مرغوب فيه لأسباب مادية • وانما
الواجب هو الايمان بلا منازع • ويمكننا أن نضيف الى أى اعتقاد
آخر عونا من الأسباب المحسوسة : كالمنفعة ، ومثال الآخرين ، وانبات

السلطة الصالحة ، والعادات والبدع والتقاليد . فالواجب كل فائمه مجتمع فى نفسه ، وليس له من سبب آخر الا التجرد المطلق عن الهوى .

وعلى الرغم من جميع الأدلة التى يحاول بها البارعون من المفكرين اغراء العقل بها ، فانه يصر على الاحساس بميل نحو ذلك القسانون الغامض . ولم يفلح أحد فى تجريد الواجب من صفته الفائقة على الحس ، ولا فى استبعادها من حياة الانسان . وكلما تعمق المرء فى التساؤل قبل أن يعمل عن الأسباب التى ينبغى أن نحدد عمله التفى قريبا أو بعيدا بمسألة الواجب ، ولا يهدأ له بال الا اذا استطاع أن يجد لها جوابا . ولكى يقبل الناس أى سلطان مهما يكن من أمره ، فينبغى أن ترفع فوق هامته ذلك الحاكم العام ، وهو قانون الواجب . فالإيمان الذى يحكم الحياة الانسانية ، ليس فى نهاية المطاف شيئا آخر الا الإيمان بالواجب .

ليس هذا الإيمان فكرة مجردة بسيطة ، وانما هو قوة حية وحسبة . فالعقل بتأثير الواجب يتصور ويولد ، وهو يلقى أمام عين الشعور صورا تترجم بلغة خيالية يمكن نقلها مضمون فكرة الواجب ، مع أنها فى ذاتها لا يمكن أن تعرف . وحيث لا يكون للعقل من غاية أخرى سوى المعرفة ، فالصور التى يركبها عبارة عن تمثيل أنر الأشياء الخارجية فى الحواس . ويمكن أن نفترض أن هذه الصور ننسأ بطريق غير مباشر عن الأشياء نفسها . غير أنه اذا كان الأمر خاصا بقوة عملية ، وإدراك لفعل ليس ضروريا بل ممكنا ومناسبا ، فلن يكون الشئ مجرد صورته للواقع المعطى ، بل هو بنوع ما اختراع ، ولا نزاع أن الذهن يستخدم المصادر التى يقدمها له العالم الخارجى ، والعلم وهو يصطنع لغة الوسط الذى يعيش فيه . ومع ذلك فان عمله لبس مجرد ظاهرة نانوية ، أو أنرا ميكانيما للظواهر المعطاة : بل هو فعل مؤثر . تأمل الفنان حين يخلق تجده أنه يبدأ من فكرة تكون أول الأمر غامضة وبعيدة ، ثم يقرب هذه الفكرة شيئا فشيئا ، ورتسم معالمها بفضل نفس المجهود الذى يبذله كى يدركها ويحققها ، وكذلك يبحث الكاتب عن الفكرة بوساطة الصورة ، فى الوقت الذى يخضع فيه الصورة للتعبير عن الفكرة . فالعقل حين ينفخ فيه الإيمان روح الحياة ، يصوغ من المثال صورة ، تكون أول الأمر مبهمه ، ثم شيئا فشيئا يجعل هذه الفكرة أكثر تميزا باصطناع كل ما يبدو صالحا لنقلها وتنميتها ، من بين المصادر التى يملكها .

ان الموضوع الذى يضعه العقل كتعبير أو أساس لفكرة الواجب ، لا شك أعلى وأكمل ما يمكننا تصوره ؛ اذ لابد أن يكون بحسب نفسه

الخصائص الغريبة لهذه الفكرة . ومع أن هذا الموضوع يسبع من أعوار السعور ، إلا أنه يسمو عليه إلى غير حد ؛ وظهوره في مجال السعور يكون بالنسبة إليه ضربا من الوحي . وهذه الخاصية لا يمكن أن ننسى ، لأن الموضوع كلما تحول دائما ليصير أعظم وأسمى ، بذل الانسان جهده في تصويره تصورا أفضل ، فيزداد عدم التناسب بين الواقع والمال مع تقدم التأمل والارادة ، بدلا من أن يتناقص .

الشرط الثالث هو محبة الانسان للمال الذي يتمنله . ولكن الحب ، كالايمان والامثال ، اذا تعمقناه خرج عن الطبيعة بمعنى الكلمة . فهو يحدد بين أشخاص يتميز بعضهم عن بعض وحدة بالوجود يعجز التحليل عنها . لا نزاع أن ممة صورة من الحب لا يعبر الفرد فيها الا نفسه ، ولا يرى سوى متعنه الخاصة ؛ وهذا الحب ليس الا السعور بما تفعله الغريزة . ومع ذلك فمن هذا الحب الذي يصبح بعد أن ينظمه العقل أنانية ، يميز الانسان منه أكبر فأكر ، كلما سما نحو الانسانية ، حبا آخر يمكن أن نسميه حب اخلاص ، وبفضله يريد أن يعبر ، لا لنفسه فقط ، بل لغيره وفي غيره .

هذا الحب هو الذي كان يحسه فكتور هوجو عندما صاح قائلا : « أيها المجنون ، يا من تعتقد أنك لست أنا » . فالحب يجعل من كائنين كائنا واحدا تاركا لكل منهما شخصيته ، بل أكبر من ذلك منميا ومحققا إلى أقصى حدود الامكان شخصية كل منهما . وليس الحب رابطة خارجية كالحال في رابطة المصالح ، وليس كذلك فناء شخصية في أخرى ؛ بل هو مشاركة الكائن في الكائن ، وبخلق كائن مشترك هو تحقيق كمال الكائن بالأفراد الذين يكونون هذه المشاركة .

نادا كان الأمر كذلك كان حب الانسان للموجود المتالي الكامل الذي يحسه عقله ، احساسا بالاتصال مع هذا المثال . انه رغبة في مشاركة أوبق مع كيانه وكماله . بل هذا هو الكمال نفسه حين يجذبنا إليه . فحب الاخلاص ، أو التضحية بالنفس في سبيل المنل العليا ، أو في سبيل الأننى الأزلية - كما يسميها جوته - قوة الهية نمد الينا يدها وتجذبنا إلى السماء .

وهكذا نجد أن كل من يبحث عن القوة الخفية للايمان تنكشف له هذه القوة في فكرة وعاطفة الواجب باعتبار أنها شيء مقدس . وكل من يتعمق فكرة التقدم ، وهي موضوع الايمان ، يجد أنها تنطوي على تصور

الموجود المالى اللامتناهى • وحب هذا المنال هو فى أساسه الاحساس
بالقرب منه ، وبداية المشاركة فى وجوده •

أليس معنى ذلك أن فى أصل الحياة الانسانية — من حيث هى
كذلك — ما نسميه بالدين ؟

وليس من الضروري أن يرتفع الى المبدأ الخالق للحياة ، اذ يمكن أن
نعيش بالغريزة وحدها ، أو بالرونين ، أو بالمحاكاة ؛ وقد يمكن أن
نعيش بالعقل المجرد ، وبالعلم • ولكن الدين يقدم للانسان حياة أتمن
وأعمق من مجرد النفاذ النلقائية أو حنى الفكرية • فهو ضرب من التفكير،
أو قل من الرابطة الباطنية والروحية بين الغريزة والعقل ، نمزج بينهما
فيخرج عنهما صورة جديدة سامية فيها من قوة الخلق ، وكمال الابداع
ما يعجز كل منهما عنه اذا عمل على انفراد •

الفصل الثاني

الدين

بعرض كثير من المفكرين على هذه المكانة التي ننسبها الى الدين في حياة الانسان ، ويفرلون : كان من المباح للدين - الى عهد قريب - أن يعمل على نعيم الانسانيه ، لان الاخلاق كانت الى حد ما متوقفة عليه ، ولكن عماد المصالح بينهما لم يكن الا عارضا ومؤقتا . فقد نشأ الدين والاخلاق تاريخيا ، ودما كل منهما بعيدا عن صاحبه . بل ان تقدم الاخلاق نفسه هو الذي أرغم الدين أن يلاءم وياه ؛ وأن يصطنعه . ولكن كما أنهما ساء في ابتداء الامر مستقلين ؛ فكذلك هما في الوقت الحاضر في طريق الانفصال ، وأصبحت الاخلاق منذ أن تحررت وأضحيت شبيهة بغيرها من المعام كرامة ، وكافية وحدها ؛ في توجيه الانسانية .

ان مسألة الصلة بين الاخلاق والدين ربما كانت سديدة اليسر عند حلها بالانتماء الى النظريات التي من هذا القبيل . ومن العسير أن نحدد الاصول الفلسفية للاخلاق . فقد كان سقراط صاحب نفس عميقة التدين . انما احدها من راس حرم كدنا التاريخ بالمسبة اليه ، فلن يلزم عن ذلك ان ادراكنا حقيقة ، والا كان مذهب التحول عند علماء الطبيعة لا معنى له . والدين بعد ما فهمنا بعض المسائل في الحياة ، ليس وحدة او بعدد الاصل المجرد . فادار ما يوصف الصلة القائمة بين الأفكار في العقل البشري ، كلما تقدم هذا العقل نحو الكمال . وماذا يهم اذا كان الدين في الماضي دعاء النفس ، فأصبح اليوم يعلم الحب ؟ وماذا يهم اذا كانت الاخلاق في أول الامر تدانكروا ديانة اللامؤمنين ؛ ثم التفت ورجعت فيما بعد بدين العقل : حين بحثت عن أساس تعتمد عليه في الشعور ؟ والاخلاق لا تنفي الدين : ان ليس بين تعاليم أحدهما وأوامر الآخر في أغلب الأحيان الا خلافا

فى العبارة • ومع ذلك ؛ فالدين حتى فى الأجزاء المى يتنفذ فيها مع الأخلاق ، يتميز عنها بخصائص كثيرة •

فأولا ، اذا كانت تعاليمهما الصحيحة متطابقة — فى شطر كبير منها — من الناحيتين ، فمنه اختلاف يتجلى فيما يختص بالأساس • قد يزعم كثير من المفكرين أن هذا الخلاف لا قيمة له ؛ ولكن أمر الأساس الذى قد يكون نافوياً فى نظر أديب أخلاقى ، يصبح من وجهة النظر الدينية رئيسياً • لأن الدين قبل كل شئ عمل ، وحياة ، وتحقيق ؛ والأساس هو مبدأ التحقيق • وأول ما يريد الدين أن يحصل عليه ، هو الوسائل الفعالة التى بها لا يعرف المرء فقط • بل يؤدى بالفعل واجبه • ويزعم الدين أن الأفكار الخالصة مهما تكن واضحة لا تكفى فى تحريك الإرادة ، وأن ما يحدث الموجود هو الموجود • وأنه يهب الفضيلة الإنسانية عون الكمال الإلهى لتقف على قدميها وتنسأى •

والدين من ناحية ثانية ، كما صنفه نظوره ، هو صلة الفرد لافراد قبيلته أو أسرته أو أمته فقط ، بل بالله باعتبار أنه رب الكون • وعمد أنه تكون نزعة الدين عالمية أساساً ، لأنه ينادى بمساواة حاسمة وإخاء مطلق بين جميع الكائنات ، ويجعل المحرك لأفعال الفرد الاغراء الذى مهما يكن ضعيفاً ، يستطيع أن يسهم فى إقامة مملكة الله ، نعى العدل والخير •

وأخيراً يستهدف الدين التأثير فى الانسان باطنياً وحوهرياً • وليس غرض الدين أن يبلغ تأثيره الأفعال الظاهرة والعادات والتقاليد فقط ، بل الموجود نفسه ليبلغ أغوار عواطفه ورغباته وإرادته • وإذا كان رجال الأخلاق ينادون بأننا لا يجب أن نحجب كما نريد بل كما نستطيع ، فإن الدين يأمرنا بالضبط بالمحبة ، وبهنا القوة على الحب •

من الحق أن العقل المجرد لا يرى فى هذه الأفكار شيئاً آخر سوى مبالغات أو متناقضات ، ولكننا نلاحظ أنه على الرغم من هذه المتناقضات أو بسببها كان الدين فى كل عصر من أعظم القوى التى حركت الإنسانية • فقد وحد الدين الناس وفرق بينهم ، وأقام الدول وأسقطها ، وأنار أظلم الحروب ، وعارض بالعقل قوة المادة الهائلة باعتبار أنها عبء لا يمكن تجاوزها • ولقد أثار فى ضمير الفرد ألواناً من الصراع تنسب فى مآساتها الحروب بين الدول • لقد واجه الطبيعة وأخضعها ، وجعل الانسان سعيداً فى البؤس ، بائساً فى السعادة • فمن أين جاء للدين هذا السلطان

الغريب اذا لم يكن الايمان أقوى من المعرفة ، وكان الاعتقاد بأن الله معنا أشد أنرا من أى معونة انسانية ، وأن الحب أقوى من جميع البراهين .

هل الانسانية فى طريقها الى استبعاد الدين لتبحث خلال التجارب الضاربة فى كل اتجاه عن مرشد جديد ؟ يجوز ذلك ؛ لأننا اذا لم نستطيع انبات أن أكثر الصور أولية فى هذا العالم يحتفظ ببقائها دون نقصان ، فكيف نضمن بقاء الصور والقيم السامية ؟ اذ ليس ما يمنع ألا تتحول القيم فبط ، بل أن نزول ، وأن يكون الدين من بين هذه القيم الزائلة . غير أنه من الممكن كذلك حتى عند أصحاب العقول العظيمة الحرية والاستنارة أن يبقى الدين ، لأنه حتى الآن فاقت حيويته ، وقدرته على التلاؤم ، كل ما يمكن تصوره . أما فى المجال الأخلاقى فنحن لا نعرف أبدا أن احدى صور الوجود قد ألغيت تماما ، ما دامت التورات الانسانية تقوم بالضبط على بعث الأشياء الميتة .

ومع ذلك فحياة الأديان لاتخرج عن القانون العام الذى بمقتضاه يجب على الكائن الحى اذا أراد البقاء أن يتلاءم مع ظروف الوجود . فالحيوية والمرونة متلازمان تلازما مباشرا . وليست بوذية اليابان هى بوذية الهند . وقد تلاءمت مسيحية العصر الوسيط مع فلسفة أرسطو والفكرة الرومانية عن الامبراطورية ، ويلوح أن الأمر سيكون فى المستقبل كما كان فى الماضى ، وسوف يعيش الدين اذا كان فى نفس الوقت الذى يقوم فيه على الايمان العميق ، يظل على صلة فعل ورد فعل بأراء الجماعات الانسانية وعواطفها ونظمها وحياتها . وبعد ؛ فما الأمور ، فى الجماعات الراهنة ، التى يستحيل أن نصرف النظر عنها ؟

أول كل شئ ، العلم الذى يفرض منذ الآن نفسه على العقل البشرى بنتائجه العامة ، وبروحه خاصة .

كذلك اذا كانت الأخلاق التى يقول بها الفلاسفة متعددة فى مبادئها وبراهينها ونظرياتها ، ففى أذهان الناس أخلاق لا تقل عنها ، وهى أخلاق حية وفعالة ولو أنها لا تزال غير تامة التحديد ، ومن العسير مواجهتها بصراحة . وهذه الأخلاق لا تصوغها المذاهب العقلية بمقدار ما تصوغها التقاليد ، والعرف ، والمقائد الدينية ، والتعاليم والأمثلة التى خلفها المتأزون من البشر ، والعادات التى أنشأتها الحياة والنظم ، وأثر الظروف الطبيعية والعقلية والخلقية . انها تمثل تجربة الانسانية .

وأخيرا فإن صورة الحياة الاجتماعية في شتى البلاد شرط نالت يجب على الأديان أن تدخله في حسابها . لقد كانت الأديان فيما سلف وطنية أساسا ، ولكن الدين يبدو لنا من الآن فصاعدا أكثر سموا كلما سما عن الاختلافات التي تفرق الانسانية . ان تعايش الروح العالمية مع الاحتفاظ الضروري بالتقاليد والعواطف والعقل والحياة الخاصة بكل أمة ، احدى المشاكل التي تعذب الضمير في الوقت الحاضر . هذا الى أن النظام الديمقراطي الذي يحكم الشعوب الحديثة ، يلوح أحيانا كأنه عدو لمبدأ الدين نفسه .

ويبدو أنه ليس ما يمنع أن ينلأم الدين مع هذه الظروف .

تم ان الدين الذي أنقلط الطقوس والعقائد كاهله من قبل ، قد بدأ يخلص روحه التي هي جوهره أنشر فأكر من هذا الغلاف المادي ، سواء أكان ذلك بطريق التطور أم بفعل الأوساط التي اجتازها . فالمسيحية خاصة ، وهي آخر ما شهدته الانسانية من الأديان الكبرى (١) ، ليس فيها كما كان يعلمها السيد المسيح معتقدات ولا طقوس ، فهي تتطلب من المرء أن يعبد الله بروحه عبادة حقيقية . وسادت هذه الخاصية الروحية في جميع الصور التي تشكلت بها المسيحية . واليوم على الرغم من محاوله اقامة الاسوار من حولها ، ان في صور سياسية أو في نصوص ، لاتزال المسيحية باقية في الشعوب الشديدة الرقي ، دليلا لايرد على حقيقة الروح وحصانتها .

وهكذا يظهر الدين في العالم بحكم طبيعته الخاصة كأنه فعل روحي خالص يستهدف تحويل الناس والأشياء من الباطن لا من الخارج ، بالاعتقاد والمثال ، والمحبة والصلاة ، واتصال النفوس ، لا بالقهر أو بالسياسة . ومن البين أنه ليس على الدين أن يخشى تقدم العلم أو الأخلاق أو النظم .

والدين بعد أن تخلص من نير النص الجامد الصامت ، أو السلطة التي لم تكن أخلاقية روحية خالصة ؛ وبعد أن استرد نفسه حيا مرنا وقادرا أن يتلاءم مع كل موجود ، فقد أصبح كل شيء ملك يديه ، ما دام يميز في كل شيء وجهها ينظر منه الى الله . أما ما أمكن أن يبدو متناقضا مع الأفكار والنظم الحديثة ، فهذه الصورة الخارجية أو تلك ، وهذا التعبير الدجماطي أو ذاك للدين ، مما هو بقية حياة الجماعات السابقة وعلمها ،

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الاسلام من حسابيه التاريخي ، والاسلام هو آخر الأديان الكبرى ، وهو منتشر في أكثر من اربعمائة مليون من سكان الارض (المترجم) .

لا الروح الدينية كما نسرى فى الأديان العظمى • لأن هذه الروح ليست شيئاً آخر الا الايمان بالواجب ، وطلب الخير ، والحب الشامل ، وهى القوى الخفية لكل نشاط سام خير •

قد يقال : هل الروح الدينية وحدها بغير صورة محسوسة تجليها هو الدين ، وهو الحقيقة ؟

وهنا لابد لنا من تمييز ضرورى • فإذا كنا نتصور المبدأ الروحى مكنسباً ومقيداً باستبعاد كل العناصر المادية والمعرفة التى منها تتألف الظواهر الدينية المعطاة فى التجربة ، طبقاً لمنهج موضوعى بحث ، فمن الواضح أنه لا يوجد فى هذا المبدأ أى شىء واقعى ، وأن الأمر لا يعدو أن يكون لفظة نطلقها لندل بها على بفية وهمية • وما شخصية الانسان ، اذا زعمت أننى أجدها فيما يتبقى بعد أن أستخلص من هذا الانسان - حين أضعه كظاهرة خارجية - كل العناصر التى ينسرك فيها مع غيره من الموجودات ؟ وبذلك لا تصبح مقولة الواجب الكانطية الا تجريداً فارغاً فى نظر النقاد الذين - مع عدم الدخول فى مناقشة فكر هذا الفيلسوف - يرون فى مذهبه معنى موضوعياً خالصاً ودجماطياً • ان البحث عن الروح فى إعادة أمر مستحيل •

ولكن فكرة الواجب فكرة فعالة قوية تخلع على الشئ الذى تتجسده سلطاناً نيس له مثيل • وجميع القوى المحركة للنشاط الانسانى ، وجميع الأسباب الأولى الدافعة للحركات العظمى التاريخية ، هى على هذا النحو أمور لا يمكن وزنها ، انما نقترح فكرتها بتفسيرات رمزية ، ولكننا لن نستطيع أبداً وضعها فى صيغ •

ولقد لاحظ الناس كثيراً - مع الدهشة - ما فى الألفاظ من قوة • فإذا عجزنا عن تحريك الناس بتعليمهم المذهب المتناسك الواضح، ابتدعنا لهم ألفاظاً وألقيناهم بها عليهم ، مثل : الحرية ، الوطن ، الامبراطورية : العدالة ، هكذا أراد الله ، الله معنا • فهل الجماهير أذكى من العلماء حين تستمد من هذه الألفاظ أفكاراً واضحة ؟ وهل يجب علينا أن نفترض أن التصورات التى تبرها هذه الألفاظ واحدة فى كافة العقول ؟ أو الأجدر أن نسلم بأن هذه الألفاظ رموز تستيقظ عند حضورها ، وتتجمع فى النفوس كتلة مبهمه فضفاضة من الأحاسيس والأفكار والآمال والعواطف التى تنتشر من فرد الى آخر بضرب من العدوى • وهكذا تخلق قوة حقيقية تحرك الجماهير : هذه القوة هى نزعة شوق وروح مشتركة ، لا فكرة واضحة ومحدودة •

ومكدا يوجد مبادئ فى جوهرها صوريه ، ولكنها فى نفس الوقت ايجابية جدا وفعالة . ونحن نرى أن كانط قد استطاع أن يعتبر فكرة الواجب كأنها مبدأ من هذا الضرب ، ولكن كانط لم ينسب الى معنى الواجب مثل هذه القيمة الا لأنه كان يعدها أعلى من الموضوعية التجريبية . ولم ينازع كانط أنها أمر واقع على المعنى الذى نقول فيه ان سقوط الجسم أمر واقع : بل كان يرى فيها أمرا من أوامر العقل ، وكأنها ارادة الحرية الخالصة .

وبمعنى شبيهه بذلك ، ليس ما يمنع أن نسلم بأن الروح الدينية - وهى ذات نتائج عظيمة ، ولكنها فى ذاتها لا تسمح لنا أن نبلغها ولا أن نعرفها - مبدأ صورى وموضوعى معا ، كالمحركات العظمى للتاريخ ، وكالعاطفة وكالحياة .



أينكون معنى ذلك أن الدين هو بالاطلاق روح وحياة ، وأنه لا يستطيع ولا يجب عليه أن يظهر فى أفكار وتعبيرات مادية ؟ وما هى الصلة على التحقيق ، فيما يختص بالدين ، بين الروح واللفظ .

لقد كتب فيشته ، أحد الفلاسفة الذين عنوا قبل كل شئ بالنظر فى المبدأ الروحى فقال : « الصيغة أعظم خير للانسان » لأنه مركب من نفس وبدن ، فلا يمكن أن تتحقق الروح بدون أن تتجسد فى مادة . وفى ذلك احتج مفستوفيليس (١) قائلا : ليس للنور الحق فى ازدياد الأبدان . وكما يقول جوته فى فاوست :

مهما سكن أمر الروح
فهى أسيرة الأبدان
تنبع من الأجساد
فتخلع عليها الجمال
ثم تمضى فى سيرها
فتعوقها عن ذلك الأبدان

(١) مفستوفيليس اسم حرافى يونانى يعنى لا يحب النور - وهو شخصية رئيسية فى فاوست لجوته (المترجم) .

ولو أنك ألغيت من الدين كل عنصر موضوعي ، لرددته الى شيء ما يخلط بأوهام الشخص ، بل لا يمكن أن يتمير كدين .

الواقع ليس من المقبول في الإلهام الذي يحول الحياة ، وبي العاطفة التي تسمى بالبشر فوق أنفسهم ، وفيما يسمونه روح الأنث والروح الدينية مما يملأ أنره صفحات التاريخ ، ألا نجد سوى عناصر شخصيه وعرييه عن العقل . نحن لا نجد ذلك الا في كتب علم النفس القديم ، التي نزع من النفس مؤلفة من ملكات منفصلة تميز بينها سدود منيعة . وانما النفس حفيفة واحدة ، وهي في كل مظاهرها كل لا يتجزأ سواء بعقلها وخيالها أو بارادتها ونشاطها الروحي .

ولذلك كانت قوة الروح الدينية التي تتجلى في فكرة دين بغير رموز ليست حدا بل حالة ؛ أنها الشرط لدفعة جديدة .

وبوجه عام لا تنفصل الروح عن الصورة الا لتبحث عن غيرها ؛ فهي ننصرف عن الصورة التي أنكرتها لتلبس صورة أخرى تمثلها أصدق تمثيل ، مع تقديمها الباطني وشروطها الجديدة التي توجد فيها . ومن هذا الوجه ، بين كانط أن العقل العملي يتحرر أولا من القوانين التجريبية التي تسنعه ؛ ثم بعد ذلك يضع فكرة الواجب كأنها تعبير مباشر عن ارادته ؛ وأخيرا يبحث في المرحلة الثالثة عن الوسائل التي يحقق بها هذه الفكرة في الحياة الانسانية كلها .

ولا يخلط المبدأ الديني بالصور التي بها كانت نعبر عنه في الماضي ؛ والا كانت له آلاف من الخصائص المتناقضة ، ولم يكن ممكنا نعقله . فهو يتجلى أكثر فأكثر كأنه اثبات للحقيقة ، وجلال الروح وفوتها المبدعة .

لقد أصبح الشعور منذ الآن حض الدين ، الذي صار حياة باطنة بعد أن كان شيئا خارجيا وماديا . انه نشاط للنفس ، سواء في ذلك نفس الفرد أو نفس الجماعات التي تتسع أكثر فأكثر ، والتي لها القدرة على الخلق بوساطة الأنفس الفردية . وهذا التطور الذي يرجع بعضه بوجه خاص الى تأثير المتصوفة ، أصبح منذ الآن شيئا مكتسبا . ولكن الصوف نفسه ينقسم الى تصوف سلبي وتصوف فعال . أما الأول فانه يقنع بالعزلة عن الدنيا ، وينقطع الى التأمل في الله ، أما الثاني فانه ينبثق من قلب الله ، فيحب الصوفي ويريد ويشرق . ولكن يتحقق الفرد

فى الخارج يجب عليه أن يفكر ويفعل . ولذلك كان العنصران اللذان أضافهما الدين الى العاطفة فى كل عصر ، وهما المعتقدات والعبادات ، مما لا ينفصلان عنه بالفعل .

من أين جاءت فوالب العتل ، أو المقولات التى بوساطتها يدرك العفل ويستقبل الظواهر ؟ ان قيل : انها نتيجة الفعل المشترك بين العقل والظواهر ، فمن البين أننا لا نقدم للواقعة تفسيراً ، بل مجرد تمثيل بطريق الاستعارة . وكذلك ، بل من باب أولى ، اختراعات العبرى التى لا تسبق الواقع فقط ، بل هى التى تحكمها وتعديلها وتخلقها بما يقدمه من نماذج لا يمكن تحقيقها بذاتها . وهذه المخترعات شئ آخر غير النتائج الميكانيكية للظواهر المعطاة . انها لتبدو للعقل البشرى وكأنها وحى ، أو أثر للاتصال بحقيقة عليا .

من أين جاءت كما ينسأل « شيلر » هذه العذراء الخفية التى تحول فى كل ربيع الطبيعة والقلوب ، كما يقول :

« انها لم تولد فى الوادى

فمن أين جاءت الست أدرى »

وهكذا فان الالهام الدينى يترجم بتصورات تسمو عندنا بالضرورة على التجربة ما دامت تتصل بأصل الموجود والحياة ، وتعرض كأنها صرب من الوحي ، وتراها الذات الشاعرة كذلك . فهذه الضروب لا تعمل فى داخل هذه الذات ، ولا توجد الا حين تتصل على هذا النحو بأصل علوى .

هذه التصورات ككل تمثل فكرى لأى شئ تريد أن تحدد ، وأن تثبت فى صيغة ، نعى بوجه الاجمال فى صورة . ولا يمكن أن تكون هذه الصورة الا رمزا . ولقد كان ذلك هو الجهد المتصل الذى بذلته الروح الدينية لقطع أوصال العلاقة التى تربطها بالاشياء كما تعطى فى الواقع ، وبالعلم بهذه الاشياء ، حتى ترضع لبان الاشياء التى تفوقها ، والتى لا يمكن تحقيقها بالطبيعة وحدها . واذا كانت المقولات والمعانى الأولية التى يطبقها على الاشياء لادراكها ، ليست الا رموزاً لا ترد ، واذا كانت المعرفة العلمية ذاتها تظل بالضرورة رمزية ، فكيف يفلت الدين الذى يريد أن يتمثل مالا يمكن أن يتمثل من هذا القانون للعقل ؟ يلوح أن الرمزية الدينية يجب أن تكون بوجه ما رمزية من الدرجة الثانية ، اذ من

المستحيل أن ينافس الدين في تعبيراته التي تلمقى مع انبساط العلم القدرة على زيادة معارفنا • فللدين موضوع آخر خلاف العلم ؛ إذ أنه ليس ، ولم يعد بالنسبة إلينا في أى درجة ، تفسير الظواهر • ولا يمكن للدين أن يتأثر بمكتشفات العلم المتصلة بالطبيعة الموضوعية للأشياء ومصدرها • فالظواهر في نظر الدين لها قيمة بدالاتها الاخلاقية ، وبالعواطف التي توحى بها ، وبالحياة الباطنة التي تعبر عنها وتبعب البها • ولا يمكن لأى تفسير علمي أن ينتزع عنها هذه الخاصية •

ليس معنى ذلك أن عناصر الدين الموضوعية من اعمقادات ، وتقاليد ، ومعتقدات يجب أن تفرغ من كل مضمون فكري ، ونحد بقيمة عملية محضة • فهذا التمييز المتطرف بين العمل والمعرفة ضرب من المجازفة ، حاوله كانط ولم يستطع هو نفسه التمسك به • فاذا انتزعنا من العمل كل مفهوم نظري ، فلن تكون له أى قيمة ، دينية كانت أو انسانية • بل يأبى الشعور أن يحقق مثل هذا الانفصال • وفي الشعور على التحديد ضربان من المعرفة : المعرفة المتميزة ، والمعرفة المبهمة ، أو بوجه أخص الرمزية • فالفكرة التي تسيطر على بحوث الفنان ، أو الشاعر ، أو المخترع ، أو العالم نفسه ، هي فكرة مبهمة قد لا تنحل أبدا تماما الى أفكار متميزة • ومع ذلك فهي فكرة ايجابية فعالة مثمرة • وإذا نظرنا الى ارادة الانسان وعقله رأينا أنهما يتحركان على الخصوص بمنزل هذه الأفكار • يجتهد العالم الرياضي بما يجربه من تحليلات في أن يتصل من جديد بالحدس الخيالي الذي يلوح لذهنه كأنه وحى ، والذي يتحدد ويتعين كلما سعى في تحويله الى برهان عقلي • هذا الى أن الذهن لا يستخلص الحقيقة ، بل يضعها ، ويفترضها بشكل مبهم بالضرورة • ثم يثبت فروضه فيجعلها بهذا العمل نفسه متميزة أكثر فأكثر • فالحق عند الانسان هو الفرض الذي يتحقق ويتحدد بشكل محسوس بوساطة الواقع •

والمعرفة الدينية ، لما كان موضوعها ليس ما هو كائن بل ما ينبغي أن يكون ، لا يمكن أن تتحدد على نحو ما تتحدد به المعارف العلمية • ولكن اذا كانت المعرفة الدينية - مستقلة عن قيمتها العملية - تقدم دلالة رمزية تقنع العقل ، كما فعلت تجربة العلم والحياة ، فلنا الحق في القول بأن فيها مضمونا فكريا صحيحا ومشروعا •

وهذا هو أساس ما يسمى بالمعتقدات ، وهي عنصر متمم لكل دين واقعي •

والمعتقدات الأساسية في الأديان تنحصر في أمرين : (١) وجود الله
الحي الكامل القادر على كل شيء . (٢) علاقة هذا الاله بالإنسان ، وهي
علاقة حية محسوسة كذلك .

ولا يتفق مع الواقع أن نقول أن العقل البشري قد أهمل في الوقت
الحاضر فكرة الله . لقد ابتعد العقل أكثر فأكثر عن فكرة ألوهية خارجية
ومادية ، وهي فكرة لن تكون الا قرينا للكائنات الطبيعية أو تعظيما لها .
ثم أخذ في مقابل ذلك يتصل بالفكر التي تجمعت وتحددت وتعمقت ،
فطابت بلا ريب ما يعبه الشعور الديني باسم الله .

الطبيعة هي بوجه كلي انفصال وتفريق ، وانحلال وتراجع وفساد .
ولكننا نأمل في حفظ ، وتركيز ، وتوفيق ، وائتلاف . ويعترض نمو
الفرد بحسب المجرى الطبيعي للأشياء سدى بعض أفراد آخرين . فالإنسان
الأعلى عند بيتنسه يرغب في عبيد أحرار . والشر في عالمنا شرط للخير ،
وهو شرط يبادو وكأنه لا غنى عنه . وبعد ؛ من ذا الذي خلق هذا الخلق؟
أهو الخير أم الشر ؟ أهو الله أم هو الشيطان ؟ الله ، وهو الخير والمحبة
والكمال يبدع القديسين ، والمساكين ، وأهل العدل ، والذين يضحون
بأنفسهم ؛ أما الشيطان فقد بنى في العالم الجوع والألم ، والبغض
والحسد ، والسهوة والكذب ، والجريمة والحرب ، فأثار بذلك نشاط
الإنسان وبعث تقدمه . فالعلم ، والصناعة ، والتنظيم الاجتماعي ، والعدل ،
والفنون ، والأديان ، والنسج ، والتعليم ، ليست - من أحد الوجوه -
الا وسائل ابتكرها الإنسان لمكافحة ما يحيطه من شرور ، أو لنسيانها .
ولو أنك ألغيت الشر لأصبح الخير عديم . ومن أقوال هيرقليطس : « الحرب
أب كل شيء ، وملك كل شيء » .

هذا القانون من فوائين الطبيعة هو بالضبط ما يحتج عليه العقل
البشري ، فالعقل يود لو استطاع أن يفعل الخير مع الخير لا مع الشر .
يريد العقل ألا تكون حرية بعض الناس ورفاهتهم وفضيلتهم هي بؤس
بعضهم الآخر واستعبادهم وحرمانهم . انه ينسب الى كل ما هو موجود ،
والى كل ما له في ذاته جانب وضعي وحى ، صورة مثالية وقيمة وحفا في
الوجود والسماء . انه يخلع الوجود حتى على الماضى الذى ذهب ، وعلى
المستقبل الذى قد لا يحصل أو لا يقع . انه يريد أن يحتفظ بسائر صور
النشاط حرة وسيدة نموها : كالعلم ، والفن ، والدين ، والفضائل
الخاصة ، والفضائل العامة ، والصناعة ، والحياة الوطنية ، والحياة
الاجتماعية ، والصلة بالطبيعة وبالمثل الأعلى وبالإنسانية .

أكر من هذا يجمع العقل بين شئى العناصر السى بسدو متفرقة ، ويدخل عليها الاتفاق والائتلاف والتضامن . انه يطلب من كل شئء أنه يكون كل يمكن أن يكون ، بالمعنى المتالى لهذه العبارة ؟ وأن يحقق أقصى ما يمكن من الكمال ؛ وفى نفس الوقت أن يكون واحدا مع المجموع ، وأن يعيش مع هذه الصلة ذابها .

أبكون تحقيق مثل هذا الغرض ممكنا ؟

يجب أن نعترف بأن هذا التحقيق يتجاوز نطاق الطبيعة التى لا يحفل جمودها بالقيمة الباطنة للكائنات ، اذا كانت الكائنات فى نظر الطبيعة موجودة . بل هو يتجاوز كذلك مطلق عقلنا الذى يرد الاشياء الى معان فيطابق بينها أو يصرح بتنافرهما . ولا يمكن بوجه خاص أن نتصور هذا التحقيق اذا لم نرجع ، مع مذاهب اللاهوتيين الدجماطية ، الا الى مقولات الأزل ، والنبات ، والوحدة ، والكيف ، وهى كلها مقولات ساكنة .

غير أن الطبيعة ، حين ننظر اليها بعين العقل لا بعين العلم وحده ، ربما لا تكون مجرد ميكانيكية نابتة . وهل من المؤكد أن الطبيعة فى واقعها الحى لا تشمل الا الموجود ، لا موجودات كثيرة ؟ واذا نظرنا الى الحياة فيما هو خاص بها ، وأخذناها على أنها حقيقة ، فانها نفسد لنا بداية مجموع مؤتلف ومستمر الى حد ما من الجواهر والخواص التى لا يمكن أن تكونها القوى الميكانيكية وحدها .

وتشبيها بالحياة نستطيع أن نتصور موجودا كل ما فيه ايجابى ، وكل ما فيه صورة ممكنة للموجود والكمال ، ينعقد ويبقى ، انه موجود واحد وكثير . لا على غرار كل مادی مؤلف من عناصر متجاوزة ، بل على أنه لا متناه متصل ومتحرك لسعور أو لشخص . فاذا كانت هذه الفكرة التى تتجاوز التجربة لا تفرض نفسها ميكانيكيا على الذهن ، فانها مع ذلك سديدة الموافقة للعقل البشرى ، كما تشهد بذلك تعاليد التسعوب ، وتأملات المفكرين . والموجود الذى تمنله هذه الفكرة هو الله .

نأنى المعتقدات الأساسية للأديان هو اتصال الله بالانسان اتصالا حيا . هذا الاتصال ، كما تحدده المسيحية هو : « الله لم يره أحد قط ، ولكن ان أحببنا بعضنا بعضا يثبت الله فينا » . بعبارة أخرى الله محبة ، والمحبة اتصال ، وقدرة على الحياة فى شخص آخر . المحبة هى التشبه بالله ، أن يكون الانسان من بعض الوجوه هو الله ، وأن يعيش فيه وبه .

هذه الافكار المستمدة من صميم المسيحية ، بوافى مطامع العقل تمام الموافقة . فالموجود ، الذى يجب أن يتوافق معه ، ويندمج فيه ، ويقيم معه بانسجام كل ما يستحق أن يوجد ، هو بالطبع موجود متصور على أنه نموذج يسعى العقل الى محاكاته فيما يؤلفه من موضوعات ، وكأنه مصدر للنشاط الخلقى ، حيث يمكن للارادة التى تكافح فى سبيل الأفضل أن تشد أزرها دائما . فالاعتقاد فى الله ، وفى الصلة الأزلية بجميع الكمالات التى يظهرها لنا هذا العالم الزماني والمكاني غير متوافقة ، هو فى نفس الوقت الاعتقاد بأن هذا اللاتوافق ليس الا ظاهراً ، وفى وجود قوة بها يمكن أن يصير الخير شرط الخير والسييل اليه .

فالله ، وهو الصلة بين الكمال والوجود ؛ الله المحبة ، الله الأب ، الله الخالق المعين ، كل أولئك أفكار تتفق مع مطالب العقل . ومع ذلك ليست هذه الافكار واضحة متميزة ، ولا نتصور كيف يمكن أن تصبح كذلك . انها أفكار مبهمة رمزية ، ومع ذلك فانها أفكار واقعية جدا ، وقوية جدا .

ومن باب أولى لا يمكن أن تكون التعبيرات الازمية ، هذه التعبيرات التى يسعى العقل فى أن يجعل مفهومها محسوسا أكثر فأكثر ، ومن أجل ذلك مدركة أكثر فأكثر من جميع الناس ، وأليق أكثر فأكثر لتحديد الارادة . على أن هذه الضروب من النمو تصبح مشروعة منذ أن تدرك بحيث تتفق فى العقل الحى مع الشروط الضرورية لعلمنا وحياتنا . أليس العلم كبحث خالص عن الحقيقة ، والحياة التى تلتبس لنفسها سببا للحياة ، متعلقين بعينهما بهذا الموجود ، الذى فيه وحده يكتسب الوجود قيمة ، والكمال حقيقة ؟



ونحن نميز كعناصر أساسية للدين - الى جانب العاطفة والمعتقدات - الطقوس والاعمال ، ظاهرة كانت أو باطنة .

ومن المستحيل اعتبار الاعمال عنصرا طارئا على الدين . أيمن أن يوجد فى النفس الانسانية هذا الجوهر ، الذى هو وجود خالص ، والذى يكون فعله بلا أنر فى ميوله ، ولا يكون الا فيضا أو صدورا ؟ هذه استعارة مشتقة من الصور المحسوسة . ويذهب بعض أئمة علماء النفس الى أن العاطفة والميول الباطنة ، أو ما نسميه بالموجود ، ليست الا أثرا وترجمة لنفسية للنشاط الخارجى والمحرك ، لا أن الاعمال فى الانسان مجرد

نتيجة • ومن المستحيل علينا - على كل حال - أن نعرف إذا كانت عاطفة ما تلقائية على الإطلاق ، أو أنها ترجع بعض الشيء إلى أنر أفعالنا في كيائنا • فإذا لم يكن هذا التأثير بنفسه وحده خالقا ، فهو بلا ريب عميق جدا • ولذلك كان من الصواب اعتبار الاعمال والطقوس في كل زمان جزءا من الأديان • ومهما تصبح الأديان روحانية ، فلن تستطيع أن تفصل الموجود عن العمل دون خرق قوانين الطبيعة البشرية • فما دامت هناك أديان ، فستشتمل كعناصر جوهرية على العبادات والطقوس والمظاهر الفعالة الخارجية •

وتفترض العبادات سلطة وطاعة • ونحن لا نتصور كيف يمكن أن تنفصل هذه المبادئ عن الدين ، ولا كذلك عن الحياة عامة • ولكن السلطة الدينية من الواضح أنها الروح ، والروح وحدها • وليست كل سلطة غيرها إلا آلة بها تتجلى سلطة الروح • ولما كانت السلطة الدينية أخلاقية محضة ، فلا يمكن أن يفهمها ويطيعها إلا أصحاب الضمان الحر •

وليست الطقوس الدينية غاية بل وسيلة • وينبغي أن تكون بحيث تلائم تحقيق الغايات الدينية ، وهي : طهارة القلب ، وتجنب الأنرة ، وإيثار الجماعة التي يعيش كل فرد فيها للكل ، كما يعيش الكل لكل فرد • أو كما يقول القديس يوحنا : « ليكونوا بأجمعهم واحدا كما أنك أنت أيها الأب في وأنا فيك » •

وهكذا سيحتفظ الدين بصفته العديدة ، وهي العبقورية الحارسة للجماعات الإنسانية • فالدين يستهدف ارتباط جميع الضمائر ، وبناء على ذلك بجميع الناس • وهو يرمي أن يحقق فيما بينهم رابطة حب تكون عوناً أو مبدءاً للرابطة المادية • ومن هذا الوجه ، يحتفظ الدين بالطقوس التي انتقلت في عصور كثيرة ، وفي شعوب كثيرة ، فأصبحت رموزاً ليس لها مئيل على دوام الأسرة الإنسانية وسعتها • وهو يحتفظ بهذه الطقوس بأن ينسج فيها دائما فكرة أعمق وأعم وأكث روحانية • فالفعل ، والاحساس ، والتوافق معا في أداء عمل مشترك هو بحسب العقل نفسه سر الاتصال • أو كما كان أرسطو يقول : الأشياء المشتركة أعظم رابطة •



لو قصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات ، لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة • إذ كما يبدأ الدين من العاطفة ، ينتهي إليها كذلك ؛ لأن

المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها .
ان نمو العاطفة أشبه بدائرة ، كلما ابتعدنا عن نقطة في محيطها عدنا اليها . وليس من العيب أن ينسحب عالم النفس وعالم الاخلاق الى ما في التصوف من عنصر جوهري قد يكون أساس الدين . فكل حياة دينية عميقة تصوفية . والتصوف هو مصدر الحياة التي يتجدد فيها سبب الاديان المهددة بالمدرسية والصورية .

غير أن هناك تصوفا مجردا وجدبا ، وتصوفا إيجابيا وخصبا .
والاول هو ذلك الذى يحاول الحياة بالعاطفة وحدها ، تلك العاطفة التي يزعمون أنها قد بخلصت من استبداد المعتقدات والاعمال . واذا انعزلت العاطفة عن العقل والفعل ، لا تزدهر بل ندوى . على العكس ، العاطفة التي يسيرها ويغزوها العقل والفعل ، يمكن حقا أن تنبسط ، وأن تنسر فضيلتها المبدعة . وهذا هو التصوف الفعال ، وهو قوة ليس لها منيل نجدها قائمة في أساس كل الحركات العظمى الانسانية ، دينية أو أخلاقية أو اجتماعية .

فالعاطفة الدينية الموجهة والمحددة على هذا النحو بالاعتقادات والعبادات ، يمكن تعريفها بأنها تحويل النسامح الى محبة ، كالحاصل في الفضيلة الطبيعية الخالصة التي نتحول الى فضيلة فلسفية .

ولمذ التمس الفلاسفة والساسة أسبابا لاقتناع الناس أن يتسامح كل واحد منهم مع صاحبه . بأى حق أطلب لنفسى بحرية أرفضها لأمثالى ؟ ولكن مثل هذا الاستدلال صوري أكثر منه حقيقى . هل برهن أحد على أن حرية غيرى تساوى حرينى ؟ نعم ، قد يكون ذلك اذا قصدنا بالحرية القوة المجردة على الارادة أو عدم الارادة ؛ ولكن مثل هذه الحرية تجريد مدرسى ، لأن الحرية الحقيقية تتحد بالافكار والمعارف والميول والعبادات التي تحددها . وهذه الحرية هي في الواقع أفضل من حرية أخرى تفعل طبقا لمبادئ عليا . ويترتب على ذلك أنه كيف يكون لكل الحريات نفس الحقوق ؟ أكون للخطأ نفس حق الصواب ، وللرذيلة نفس حق الفضيلة ، وللجهل نفس حق العلم ؟ ألا تزعم معارفنا اليوم ، الانسانية كانت أو الطبيعية ، أنها تبلغ على حد سواء اليقين العلمى ؟ واذا وجب أن يسامح الصواب الخطأ ، فلعل ذلك الى أجل معلوم حتى يتعلم الخطأ ويصحح نفسه .

صفوة القول : مبدأ التسامح فكرة وصلت اليها مشوهة ، وهو تعبير

عن انفياد مبتذل ، ورفض عفى لما يظهر أننا نوافى عليه . ونحن لا نرى كيف يمكن أن يسوغ التسامح ، بل أن يسمح به ، اذا لم نسلم فى كل شىء بوجهة نظر أخرى غير وجهة نظر العلم الوضعى .

ولكن الدين هو بالضبط المطالبة باصطناع وجهة نظر العاطفة والايمان ، الى جانب وجهة نظر العلم . فالدين يرى أن قيمة الحريات لا تقاس بمقدار المعارف العلمية التى تتطلبها . فالفردية - من حيب هى كذلك - فردية العالم كفردية الجاهل ، وفردية الفاسق كفردية الصالح ، لها قيمة خاصة . وان عالما تسود فيه الشخصية ، وحرية الضلال وارنكاب الذنب ، والتعدد والائتلاف ، لهو فى نظر المتدين عالم أفضل وأجمل وأعظم سبها بالكمال الالهى من عالم كل شىء فيه ليس الا تطبيقا آليا لصيغة واحدة ثابتة . ان الطريقة الوحيدة التى تيسر للمتناهى أن يحاكي اللامتناهى ، هى المضى فى الاختلاف والتعدد الى ما لا نهاية له .

ولهذا السبب ، فان المتدين يقدر أساسا فيما يجده عند غيره من الناس الامور التى يختلفون فيها معه ، لا تلك التى يتشابه فيها معهم . وهو لا يغفر هذه الاختلافات فقط ، بل هى فى نظره أجزاء من الائتلاف الكلى ؛ وهذه الاختلافات هى وجود غيره من الناس . ومن أجل ذلك كانت شرطا فى نمو شخصيته الخاصة .

وفى ذلك يقول يعقوب بهمن(١) ، صانع الأحذية : « انظر الى الطير فى غابائنا ، تجد أنها تسبح بحمد الله ، كل منها على هواه ، بكل نغمة ، وعلى كل ضرب . أترى يغضب الله لهذا التباين فيسكت هذه الاصوات المتنافرة ؟ ان جميع صور الموجود عزيزة على الموجود اللامتناهى . »

والدين ينصحننا بمحبة الآخرين ، وأن نحبههم لذاتهم . والدين أكثر من الفلسفة جرأة حين يجعل من الحب واجبا ، ان لم يكن هو الواجب غير منازع . وذلك لأنه يأمر الناس أن ينحلبوا فى الله ، أى أن يرنفعوا الى المصدر المشترك للموجود وللحب . ومن الطبيعى أن يتحاب الناس عندها يكونون اخوانا .



على الرغم مما بين العلم والدين من صلات ، فهما متميزان ، أو يجب

(١) Jakob Behmen « ١٥٧٥ - ١٦٢٤ مصوف المادى كان صانع أحذية وله مؤلفات دينية كثيرة »

أن يكونا كذلك • قد يلوح أن مصير الدين موضع شك ، إذا لم تكن نمة طريقة أخرى لاقامة نظام معقول بين الاشياء الا أن نرد المتعدد الى الواحد، سواء بالتمثل أو بالحذف • غير أن أنواع الصراع التي تولدها المتقابلات، تشمل فى الحياة ضروبا أخرى من الحلول ، لا نجدها فى العلم أو فى الجدل • فإذا تنازعت قوتان معا ، وكانت كل منهما موهوبة بالحيوية والخصوبة على السواء ، نميا وعظما بسبب تنازعهما ذاته • وكلما اتضحت قيمة عدم فسادهما أكثر فأكثر ، اجتهد العقل فى التقريب بينهما من خلال نزاعهما ، وأن يكون من اجتماعهما موجودا أغنى وأكثر اثلافا من كل منهما على حدة •

والأمر كذلك بالنسبة الى الدين والعلم ؛ فالنزاع يشمل أحدهما كما يشمل الآخر • وإذا ساد العقل فسينبتق من مبادئهما المتميزة بعد أن أصبحت أعظم وأقوى وأطوع ، صورة من الحياة على الدوام أضخم وأغنى وأعمق وأكثر حرية وجمالا وفهما • ولكن هاتين القوتين ، المحتفظة كل منهما باستقلالها الذاتى ، لا يمكن ألا أن يسيرا فى طريق السلام والتوافق والائتلاف ، دون أن يزعا أبدا بلوغ الغاية ؛ لأن هذا هو شرط الحياة الانسانية •

فهرس

الصفحة

٣	المقدمة
٩	مقدمة
٣٥	الجزء الأول : النزعة الطبيعية
٣٧	الباب الأول : أوجستكومت ودين الانسانية
٤١	الفصل الأول : مذهب أوجستكومت
٥٥	الفصل الثاني : تأويل المذهب
٦٥	الفصل الثالث : قيمة المذهب
٧١	الباب الثاني : هربرت سبنسر ومالا يمكن معرفته
٧٣	الفصل الأول : مذهب هربرت سبنسر
٨١	الفصل الثاني : تأويل المذهب
٩٣	الفصل الثالث : قيمة المذهب
١٠١	الباب الثالث : هيكل والواحدية
١٠٣	الفصل الأول : مذهب هيكل
١١٧	الفصل الثاني : قيمة المذهب
١٢٩	الفصل الثالث : الفلسفة والأخلاق
١٣٩	الباب الرابع : المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي
١٤٣	الفصل الأول : التفسير النفساني
١٥١	الفصل الثاني : التفسير الاجتماعي
١٥٩	الفصل الثالث : نقد المذهب الاجتماعي والنفساني
١٧١	الجزء الثاني : النزعة الروحية
١٧٣	الباب الاول : رينشل والتناثبة المتطرفة
١٧٥	الفصل الأول : الريتشالية
١٨١	الفصل الثاني : قيمة الريتشالية

١٨٧	الباب الثانى : الدس وحدود العلم
١٨٩	الفصل الأول : دفاع عن الدس
٢٠١	الفصل الثانى : صعوبات المذهب
٢٠٥	الفصل الثالث : العلم باعتبار أنه يتجه نحو الدين
٢١٥	الفصل الرابع : صعوبات فائمه
٢١٧	الباب الثالث : فلسفة العقل
٢١٨	الفصل الأول : البرجماتية
٢٢١	الفصل الثانى : تصور العقل الانسانى
٢٣٥	الفصل الثالث : ملاحظات نعيه
٢٣٩	الباب الرابع : وليم جيمس والتجربه الدينية
٢٤١	الفصل الأول : مذهب ولم جيمس
٢٥٥	الفصل الثانى : مذهب ولم جيمس الخاص
٢٦١	الفصل الثالث : ملاحظات نقدية
٢٧١	خاتمة
٢٧٥	الفصل الأول
٢٩٥	الفصل الثانى



الشمس ٧٥ قرشاً